

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**AÑO 2
Número 4**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2005**

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Julio- Diciembre 2005
AÑO 2, Nº 4
Depósito legal pp.200402CS1737
ISSN: 1690-9585

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica "Andrés
Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO
Dr. Felix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER
Carlos Bazarra, O.F.M. Cap, ITER y "Nuevo Mundo"
Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma
Felicitísimo Martínez, O.P., Instituto de Pastoral de Madrid
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER-HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira
Caracas 1061-A VENEZUELA
Revista indizada en el Fichero Latinoamericano
de Filosofía y Teología, de la *Revista Stromata*.

Apartado de Correos 68865
Telf(0212) 261.85.84
Fax(0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve

DIAGRAMACIÓN: *Laury Martínez*
DISEÑO DE PORTADA: *Alexandra Longinow*
IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*
Caracas – Venezuela
Telf(0212) 2370802 - 2372766
Fax(0212) 2387549

SUSCRIPCIONES 2006:
Correo normal: Bs. 20.000
Número suelto: Bs. 12.000
Extranjero: \$ 20
Por avión: \$ 25

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

P. Eduardo Frades, cmf (ITER-UCAB)	5
--	---

ARTÍCULOS Y REFLEXIONES

<i>El Periplo del budismo en China: Un proceso de transformación, aculturación y sinización.</i> Prof. Dr. Julio López Saco (UCV-UCAB).....	9
--	---

<i>El Nacionalismo en cuatro haces de problemas: Identidad, política, xenofobia y ética.</i> Prof. Dr. Enrique Ali González Ordosgoitti (ITER).....	55
--	----

<i>Polivalencias del artículo castellano.</i> Prof. Bruno Manara (ITER).....	87
---	----

<i>El método de San Anselmo</i> Prof. Dr. Carlos Paván (UCV).....	93
--	----

<i>Vínculos de la física y la metafísica cartesiana a propósito de la noción de extensión.</i> Prof. Jorge Machado (ITER).....	111
---	-----

<i>Educación y política en Simón Rodríguez.</i> Prof. Juan Rosales Sánchez (UCAB-CUC).....	127
---	-----

RECENSIONES Y RESEÑAS	159
-----------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Presentamos este segundo número anual de ITER HUMANITAS, el cuarto de su corta andadura con una serie de artículos sin mayor unidad que la del amplio espectro que abarcan las humanidades en el ITER y en todo el mundo académico. Contamos también esta vez con voces propias y con voces de profesores amigos de otros centros universitarios. Tanto unos como otros son artículos evaluados por diversos lectores previos que aconsejan su publicación. No hay ningún orden especial en su presentación, por abordar temas y campos tan dispares. Tan sólo hemos aproximado los temas humanísticos al principio y los filosóficos al final.

Abrimos con un artículo muy bien documentado sobre el Budismo en China, que puede parecer demasiado alejado de nuestra realidad; pero conviene saber que en los EE.UU. hay unos cuatro millones de budistas, que los hay también en las capitales de nuestros países latinoamericanos y que la ciudad con más budistas del mundo no está en Asia, sino en Norteamérica: Los Ángeles. El doctor **Julio López Saco** abre el número con un amplio y documentado estudio sobre el desarrollo del Budismo en China, en que conjuga su saber histórico y su atención al fenómeno religioso budista; subraya especialmente su capacidad de adaptación al mundo oriental y en particular a la ancestral cultura china. El profesor nos resume así su artículo:

Tras su salida de India, el budismo logró consolidarse al desarrollar principios universales y compasivos, atractivos para los miembros de diferentes círculos sociales y hasta para los propios gobernantes, que vieron en él un mecanismo de justificación de un orden específico. Su evolución interna y capacidad de transformación, sin que ello signifique pérdida de identidad, le confirió un carácter migratorio y expansivo que le llevó por Asia Central primero, donde hizo acopio de varias influencias que enriquecieron su bagaje, conformándose como una cultura panasiática, y hacia la conquista y colonización del Lejano Oriente después. La nueva fe consiguió adaptarse a la diferente mentalidad china y logró redimensionar la cultura local. El amplio espectro de la cultura extranjera acabó por colmar, en su nueva residencia, ciertas lagunas filosóficas, contribuyendo de este modo a enriquecer la antigua civilización ancestral china. El componente adaptativo y amalgamante del budismo, y su poderosa riqueza

conceptual e ideológica, y no tanto un papel activo del taoísmo en su recepción, acabaron por conseguir su "nacionalización" y el despliegue de un budismo chino propio, que será, a su vez, exportable a otros lugares, como Corea y Japón.

A continuación, el profesor **Enrique Ali González Ordosgoitti** nos presenta en su trabajo cuatro haces de problemas en torno al Nacionalismo, que se refieren al tema de la identidad, de la política, de la xenofobia y de la ética. No los aborda sólo a niveles teóricos generales, sino que aplica y explica sociológicamente su concreción en nuestra actual realidad venezolana. He aquí la presentación que el mismo nos hace de su tema:

Pretendemos en este breve artículo, discutir acerca del nacionalismo como problema, entendiendo la definición de problema desde el punto de vista científico, como una pregunta sobre la cosa a la cual se le intenta buscar respuesta sistemática. De esa manera asumimos el término de Nacionalismo como un hilo conductor que nos permitirá interrogar desde su seno a otros componentes de lo social, con los cuales ha establecido relaciones históricas. Entre esos factores veremos la identidad, la política, la xenofobia y la ética. Dividiremos la exposición en cuatro apartes. En el primero hablaremos de algunos conceptos de nación e identidad nacional y su aplicación en el caso venezolano. En la segunda parte abordaremos la dimensión política del Nacionalismo, comenzando por su definición; su diferencia con el patriotismo, sus diferentes manifestaciones en sociedades precapitalistas y en sociedades capitalistas; su presencia en Europa y la tipología de liberal-conservador y de cultural-político; concluyendo con la relación de los movimientos nacionalistas con los fenómenos políticos actuales. La tercera parte es un breve comentario acerca de manifestaciones xenofóbicas recientes en Venezuela. Y en la cuarta y última parte, abordaremos la relación entre movimientos nacionalistas y lo que debería ser la ética mínima a exigirles.

Después de la religión y la sociología, el tercer estudio se ocupa del lenguaje, medio imprescindible de humanización y comunicación. El profesor **Bruno Manara**, bien conocido entre nosotros por su dedicación a la enseñanza de las lenguas clásicas, además de fecundo escritor, nos presenta aquí, en un breve artículo unas consideraciones sobre el uso del artículo en nuestra lengua castellana, con toda la riqueza de matices que puede lograr expresar, a pesar de su aparente simplicidad. Así lo presenta él mismo:

Se hacen unas consideraciones sobre el uso del artículo castellano, y en particular sobre su papel determinante para decidir el significado de ciertas palabras y expresiones lingüísticas. Se destaca la circunstancia de que aunque el artículo, para ser tal, no debe llevar carga semántica, en ciertos casos puede desempeñar el oficio de un sustantivo, o bien, con su presencia o su ausencia, o según la forma que se use, puede afectar en modo decisivo el significado de una expresión entera.

En esta segunda parte colocamos los temas más específicamente filosóficos, esta vez centrados en estudios históricos, pero que siguen dando que pensar. El profesor **Carlos Paván Scipione** aborda en este trabajo el método de San Anselmo, resumido en la célebre frase "fides quaerens intellectum". Nos ubica primero en su época histórica, para ayudarnos luego a adentrar en la metodología anselmiana, que trata de conciliar la verdad de la revelación cristiana con las exigencias de la racionalidad humana común. Estas es su síntesis:

En este artículo se estudian algunos aspectos particularmente relevantes de la concepción del método que desarrolla Anselmo de Aosta para escudriñar las verdades reveladas. El itinerario teórico de mis reflexiones se articula en tres partes. En la primera, ubicaremos de la manera más sucinta posible, la propuesta metodológica anselmiana en el marco histórico que le es propio. En la segunda, llevaremos a cabo un primer acercamiento al tema del método desde el punto de vista de las nociones de veritatis claritas y rationis necesitas. Por último, en la tercera parte, estudiaremos más de cerca las funciones que articulan el concepto de ratio fidei que propone el Abad de Bec.

Por su parte, el profesor **Jorge Machado** estudia en este trabajo los vínculos de la física y la metafísica cartesianas, partiendo del concepto de extensión. Para ello analiza críticamente el uso de esa noción en algunos de los más importantes textos de Descartes, como son *El Mundo*, *Meditaciones Metafísicas* y *Principio de Filosofía*. Este es el resumen que el profesor Machado nos hace de su presente artículo, que forma cadena con otros ya presentados o que seguirán:

El pensamiento cartesiano irrumpe en la cultura occidental socavando las bases de la tradición aristotélico-tomista en sus cimientos más fundamentales. Así, incluso la clásica concepción de la sustancia es puesta en tela de juicio, por lo que disciplinas como la física se ven sometidas a un radical cuestionamiento. El presente trabajo de

investigación tiene por objeto, mostrar cómo el nuevo modelo científico instaurado por Descartes, altera la noción tradicional de sustancia, haciendo hincapié en las llamadas sustancias corpóreas, para desde su apreciación entender el giro que propone el filósofo francés con su metafísica.

Finalmente hemos puesto el artículo del profesor **Juan Rosales Sánchez** sobre el modo cómo el filósofo Simón Rodríguez, figura destacada de la Ilustración en nuestra patria, conjuga la educación con la política. Aquí la filosofía se mezcla con la educación y la política, y afecta especialmente nuestra realidad venezolana. En una apretada síntesis nos explica así lo que analiza en su trabajo y la posible contribución del mismo:

En este artículo analizo los conceptos de educación y política en Simón Rodríguez, sus raíces ilustradas y, más profundamente, la correlación entre ambos conceptos cuya naturaleza es, fundamentalmente, de tipo moral. Tales reflexiones deberían contribuir a esclarecer la noción de filosofía política y social en el filósofo caraqueño.

Concluimos este número, que corresponde aún al año 2005, con breves páginas dedicadas a reseñas y reseñas. Son pocas ciertamente, pero son las únicas que nos han llegado; y esperamos que en un futuro haya muchos libros importantes que reseñar, tanto a nivel nacional como americano e internacional, en este amplio campo de la filosofía y humanidades.

ARTÍCULOS

EL PERIPLO DEL BUDISMO EN CHINA: UN PROCESO DE TRANSFORMACIÓN, ACULTURACIÓN Y SINIZACIÓN

Prof. Dr. Julio López Saco*

Abstract

After its exit of India, the buddhism profit to consolidate when developing universal and merciful principles, attractive for the members of different social circles and until for the own governors, who saw in it a mechanism of justification of an specific order. Its internal evolution and capacity of transformation, without it means lost of identity, conferred it a migratory and expansive character that take to it by central Asia first, where it made storing of several influences that enriched their baggage, being satisfied like a pan-asiatic culture, and towards the conquest and colonization of the Distant East after.

The new faith attained to adapt to the different Chinese mentality and profit to re-dimensional the local culture. The ample

***Julio López Saco** es profesor de Introducción a la Historia Universal y de Historia de Asia en la Escuela de Historia de la UCV. Además, imparte regularmente seminarios de especialidad, sobre historia, religiosidad y mitologías orientales, en las Escuelas de Educación y de Letras de la UCAB. Realizó sus estudios de licenciatura en geografía e historia, especialización en historia antigua y de doctorado en prehistoria e historia antigua en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha publicado numerosos artículos, monografías y ensayos en diversas revistas de historia, antropología y filosofía en España y Venezuela, como *Lógoi*, *Montalbán*, *Tierra Firme*, *Presente y Pasado*, *Boletín Antropológico de Mérida*, *Praesentia*, *Fortunatae*, *Historia Nova* y otras.

phantom of the foreign culture finished overwhelming, in its new residence, certain philosophical lagoons, contributing this way to enrich the old Chinese ancestral civilization. The adaptive and amalgamation component of the buddhism, and its powerful conceptual and ideological wealth, and not as much an active paper of taoism in their reception, finished obtaining to their «nationalization» and the unfolding of an own Chinese buddhism, that will be, as well, exportable to other places, like Korea and Japan.

Key words: *migration, pan-asiatic culture, adaptation.*

1. Introducción

El inicial despegue y posterior descollante impulso del budismo, como una más de las disquisiciones filosóficas en suelo indio y enmarcado en el brahmanismo que los Vedas habían instaurado, logró un importante triunfo al desarrollar principios universales y compasivos, atractivos para los miembros de diferentes círculos sociales y hasta para los propios gobernantes, que vieron en él una forma de justificar un orden específico. Pero una reacción brahmánica más ortodoxa y radical, representante oficializada de los valores nacionales indios, dejó poco espacio a la rutilante nueva doctrina. Este factor, aunque principalmente acompañado por su evolución interna y su capacidad de transformación, sin que ello signifique pérdida de identidad, le confirió al budismo el carácter migratorio y expansivo que le llevó por Asia Central primero, donde hizo acopio de varias influencias que enriquecieron enormemente su bagaje, creándose, bajo su égida, un auténtico conglomerado cultural, y hacia la conquista y colonización del Lejano Oriente después.

La tradicional y arraigada cultura china asimiló los embates de esta fuerza civilizatoria propia, que consiguió adaptarse a la tan diferente mentalidad china, y que logró, por encima de todo, redimensionar la cultura local, confiriéndole unas nuevas perspectivas que perdurarán hasta nuestros días. El budismo chino, alumno aventajado, irradió hacia otros lugares y transformó las estructuras socio-culturales de todo el ámbito geográfico asiático-oriental. Buena parte del atractivo, magnetismo y pasión que despierta la milenaria China se debe al hálito budista, y esta es una constante que deberemos tener presente siempre que abordemos su estudio y sus aportaciones.

2. Budismo: su marco histórico y referencias esenciales

El surgimiento y desarrollo del budismo en India a partir del siglo VI a.C. y su posterior migración hacia el este, marcará uno de los periodos de la historia asiática más apasionantes. Las propias fuentes budistas y jainistas nos sirven de base para establecer el marco histórico preciso de los primeros siglos de desenvolvimiento de la nueva doctrina. Durante la sexta centuria antes de Cristo el control político principal se centraba en una región cercana al Ganges, el reino de Magadha, en manos de la dinastía Sisunaga. Al norte pervivían, no obstante, una serie de pequeños estados aristocráticos, como la confederación *vriji*, compuesta por los *videha*, *licchavi* y los propios *vriji*, los *malla* y, sobre todo, los *sakya*, estos últimos patria del Buda histórico. Desde antiguo se ha venido afirmando que estas noblezas septentrionales estaban constituidas por familias indígenas prearias porque la colonización aria védica parecía haber sido de menor intensidad en India oriental y las estribaciones del Himalaya, implicándose con ello que el Buda Sakyamuni no era ario, algo que se nos antoja improbable a tenor del hecho fehaciente de que el budismo aflora y se asienta desde el brahmanismo védico. En este sentido, autores como D.D. Kosambi¹, no dudaron en mantener la opinión, bien fundada, acerca del carácter védico de estas familias aristocráticas. El siglo siguiente vivió la consolidación de un competidor de Magadha, el reino de Kosala, cuya expansión se organizó en torno a Benarés y el Himalaya. Entre ambos estados de tendencia centralizadora consiguieron eliminar la independencia de los pequeños reinos nortefíos.

Ajátasatru, gobernante de Magadha, trasladó el foco de sus dominios a la ciudad de Pataliputra, actual Patna, que acabará siendo el eje del futuro Imperio Maurya encabezado por Chandragupta. El principal de los reyes mauryas, Asoka, será, precisamente, el gran beneficiador y protector del budismo, que bajo este reinado adquirirá su mayoría de edad. El rígido centralismo que este gobernante acabará por imponer en el siglo III a.C., y que supondrá la casi completa unificación de India excepto algunas regiones del sur, no será obstáculo para la nueva fe que, por el contrario, conocerá en este momento su mayor relanzamiento a partir del concilio de Pataliputra en 245 a.C., que motivaría una actividad evangelizadora indetenible. Muchos monjes fueron enviados como misioneros al sur del subcontinente y a diversas regiones del Himalaya, Cachemira, y, fundamentalmente a Gandhara, emplazamiento centro-asiático entre Afganistán y Pakistán, en el eje Kabul-Peshawar, y en la zona del Sind

¹ En *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, p. 140 y ss.

pakistaní, un área que ya conocía desde el siglo IV a.C. una poderosa influencia macedónica-helenística que se unía al rastro de una anterior presencia persa aqueménida. Esta confluencia cultural, a la que se une el budismo, y que se manifiesta en el arte greco-búdico de Gandhara, estilísticamente helenizante pero de temática budista, será primordial en la confección de una “cultura” budista de amplio espectro, que, unida a los novedosos desarrollos mahayánicos, le servirán para triunfar plenamente en el Lejano Oriente. El crisol centro-asiático será así, como veremos más adelante, el referente del rico budismo que, a través de las grandes rutas comerciales, penetrará en territorio chino y mirará a la cara a su ancestral y tradicional cultura.

El budismo es, a la vez, una religión y una filosofía que debe entenderse, ser comprendida, analizada y asimilada. En este sentido cumple el papel de un método, de un camino que es necesario recorrer, y que, por lo tanto, hay que sentir y practicar. Su vitalidad, tolerancia, maleabilidad y flexibilidad, en especial con los enfoques mahayánicos, le proporciona todo lo imprescindible para triunfar en su peregrinaje y para abrirse a una asimilación de las nuevas culturas que encuentre a su paso, pero también a una adaptación, si es menester, a las costumbres locales. Su agudo proselitismo no es agresivo y se asemeja más a un ofrecimiento que a una obligación, lo que motiva un interés inusitado y un rápido aprecio por todo aquello que pueda mostrar y enseñar. Como una filosofía de compasión, sumamente vitalista, su finalidad, indicar el camino de la salvación, es eminentemente práctica; la meditación sobre las enseñanzas tradicionales del Buda, supone la plena concentración y la disciplina mental, cuyo logro es incluso más significativo que las acciones directas. Desde esta óptica, el budismo está lleno de psicología², ya que venciendo al pensamiento se liberan las contradicciones y se llega a la Verdad, al Absoluto.

La iniciación en la nueva fe es generada por saddha, la confianza que se fundamenta en el conocimiento, en que existe una meta que alcanzar. Esta seguridad conduce a la predisposición a experimentar una etapa nueva, diferente, entendida como el Absoluto. Esa orientación empírica se lleva a cabo por medio de la guía del ejemplo búdico, de la doctrina y de la comunidad, la sangha, cuyos miembros ya conocen cuales son los frutos de su materialismo práctico. Entendido de esta manera, el budismo es una vivencia personal, auto-elegida y no impuesta, que implique la obligación de obedecer. Su moral es natural en

² Conze, E. en *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México, 1997, pp. 17 y 18, habla de “pragmatismo dialéctico”.

tanto se basa en el conocimiento individual que proporciona la experiencia propia; es así profundamente humano, ya que al seguidor del Buda no se le conmina a creer en dogmas precisos, sino que lo que crea el adepto será aquello que le dicte su propia experiencia. La verdad no está en lo que se oiga sino en el conocimiento directo que se experimente³. Como una mezcla de idealismo metafísico, por el desprecio de aquello que creemos real, y de mística, el carácter humanizante del budismo intenta conciliar todas las tendencias contradictorias del espíritu humano. A través de él, el hombre encuentra el estado de sí mismo donde está la Verdad, entendida como Nirvana, que no es, por lo tanto, algo externo, sino interna y profundamente humano, tal como la escuela Ch'an predicará permanentemente. A partir de un referente mítico muy recurrente, el budismo pregonaba que el hombre, como alma celeste caída a tierra, debe recuperar su antiguo estado de perfección perdido y alcanzar la inmortalidad, que no significa perpetuar la individualidad sino trascenderla. Haber perdido la virtud de la inmortalidad es el origen primario del sufrimiento y por eso el ser humano está desdichadamente vinculado a la cadena de renacimientos. En su perenne pragmatismo busca la paz y la felicidad humana, que se adquiere renunciando al yo individual y disolviendo la relación con el mundo. Se trata de liberar al hombre de la esclavitud de los sentidos, que permanentemente engañan con ilusiones vanas.

El sufrimiento, patente en la vida, tiene como base que lo explica un sentido de justicia metafísica y de responsabilidad personal según los actos (karma) que se hayan realizado con anterioridad. La inestabilidad fenoménica, incluyendo nuestro ego, cuerpo, mente, sensaciones, sentimientos, procura insatisfacción, sufrimiento, y por lo tanto, dolor (dukkha). No creer en la inseguridad y transitoriedad de todo y aferrarse al flujo continuo vislumbrado como un círculo sin principio ni fin, del que no parece posible escapar, implica padecimiento y sufrimiento; el deseo de existir, que genera la ilusión de la posesión, "mi vida y yo mismo", lo provoca constantemente. Esta verdadera ignorancia, causante del dolor, debe ser suprimida, y por eso, el ser humano debe limpiar su mente. El budismo entiende que todo es impermanente⁴, también la identidad personal, por lo que anula toda clase de subjetividad. Todo es cambio, toda la realidad devenir, incluyendo el hombre, que es un simple conjunto de

³ Véase Saddhatissa, H., *Introducción al Budismo*, ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 33.

⁴ Sobre la impermanencia de los fenómenos y su estatuto condicionado, Cf. *Anguttara Nikaya*, I, XV, 1-3; III, 47 y III, 134, en *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, versión de Nyanaponika Thera, ed. Edaf, Madrid, 1999, p. 26.

estados de conciencia; por todo ello, no hay ser, sino acontecer, todo es acción, pero sin ningún agente de cambio. Entender estas apreciaciones, a través del control de la mente y de la erradicación de las emociones que ocultan nuestra auténtica naturaleza, es el camino a seguir para alcanzar la plena Iluminación, es la esencia de la práctica budista.

Lograr el cese del deseo, y por ende del sufrimiento, es, pues, la meta a conquistar. ¿Cómo lograrlo? A través del Camino del Medio, que evita la tolerancia y la relajación de los sentidos, y también el ascetismo radical mortificante y doloroso. De este modo se puede influir sobre la cadena karmática y romperla. La vía que conduce al fin del padecimiento es el Óctuple Sendero, ocho factores independientes pero también virtudes que hay que cultivar conjuntamente. Con la práctica de una conducta saludable basada en la moralidad, la contemplación y la sabiduría⁵, el hombre se libera de las impurezas del mundo y puede alcanzar el estado nirvánico. Se trata de perfeccionar la espiritualidad y así dominar el destino sabiendo reconocer todo lo que pervierte. El esfuerzo correcto, que logra la superación del sufrimiento, es, evidentemente, un patrimonio de la humanidad, no de determinadas castas ni dependiente de riquezas personales.

El budismo es una doctrina poco interiorista, ve hacia fuera, hacia los demás, lo que la hace atractiva a muchos, y por consiguiente, muy popular. Esta característica será un elemento primordial de su éxito allende su lugar de nacimiento, especialmente en China. Con sus prácticas meditativas se aquieta la mente para conseguir la calma perfecta, de manera que se pueda ver y entender la verdadera imagen, que es la Realidad Absoluta, la Budeidad. Su carácter empírico y vivencial supone que conocer lo verdadero es fundamentalmente experimentarlo.

En definitiva, el budismo empieza siendo un código moral natural, experimental, que no parte de un conductivismo providencial y que surge como una reacción contra el dogmatismo y el elitismo brahmánico. Se concibe esencialmente como un camino de liberación que elimina, o mejor, trasciende la exclusividad sacerdotal brahmánica y combate la rigidez ascética india de su época, en especial la jainista. Aunque como una corriente más, logra destacarse y triunfar, y fuera de sus fronteras naturales se hace más intelectual y flexible,

⁵ La sabiduría como uno de los pilares para lograr la Iluminación en *Anguttara Nikaya* I, viii, 6-10 y II, iv, 2, en *Op.cit.*, p.24.

perdiendo su sencillez y rigidez más primitiva, y asimilando en su seno las costumbres locales que encuentra en su discurrir expansivo y migratorio hacia Asia Central, y desde aquí, al Extremo Oriente, y hacia el sudeste asiático. La importancia del Buda radica en trascender las corrientes de pensamiento de su época, tanto las optimistas, que veían el desarrollo vital a través de la naturaleza, los placeres y el materialismo, como las pesimistas, que argumentaban que la imperfección de cuerpo y mente requería un perfeccionamiento por medio de métodos de auto-mortificación severos y una vida ascética dura⁶. El budismo enseña, pues, y en esa sobriedad radica su fundamento, una doctrina moderada posible a todos los seres humanos.

3. El entorno religioso: el brahmanismo

El brahmanismo, fruto de la intromisión por el noroeste de India a mediados del II milenio a.C. de nómadas guerreros indoeuropeos de lengua aria, era el sustrato religioso y filosófico imperante en el momento del despegue del budismo. En los Vedas y sus colecciones Brahmanas y Upanisads, se encuentra su esencia, de la cual el budismo adquiere y asimila algunas ideas y otras las transforma.

En el sacrificio brahmánico, cuando se pronuncian los mantras, el Brahman o fuerza sagrada es manipulada, una sustancia que subyace al cosmos y es identificada como el yo universal o Atman, conceptualización que el budismo acabará erradicando. El Brahman, el eterno, el principio intangible y absoluto, la causa del universo, es el gran yo que provoca el atman o pequeño yo en cada persona. El budismo, contrariamente, habla de anatman (no-yo), ya que como todo cambia no podemos pensar en un principio absoluto inmutable. Esta concepción niega el yo como sustancia permanente o entidad, puesto que el ego es únicamente una combinación de referentes cambiantes. El brahmanismo más antiguo afirma que al conocer su identidad el individuo podría liberarse del ciclo de reencarnaciones tras la muerte y ser reabsorbido en Brahman, pero la nueva corriente búdica modificará esta apreciación indicando la necesidad de erradicar el yo, modificando, así, el concepto de Brahman en el de Nirvana. El sacrificio para el brahmanismo podría no ser suficiente para garantizar el paso al más allá, y por eso adopta la idea, probablemente prearia, de que la muerte viene acompañada de una reencarnación humana o animal. El karma ario

⁶ Cf. Junjiró, T., *Essentials of Buddhist Philosophy*, Univ. de Hawaii, Honolulu, 1956, p.16.

establecía que la acción del individuo determinaba profundamente su próxima reencarnación. Pero el budismo va a conferir una solución definitiva a este devenir cíclico, aparentemente sin final, por medio de la renuncia o de la ayuda de los bodhisatvas. Los brahmanes pretendían alcanzar el cielo creador Brahma a través de la honestidad, el estudio de los Vedas y el sacrificio; el budismo busca, por el contrario, la perfección del ser humano al aclarar su mente y entender la impermanencia de todo, incluso de uno mismo.

Ambas corrientes filosófico-religiosas simpatizan, no obstante, en la creencia, profundamente india, de que el hombre debe asimilarse a la naturaleza, constituyendo tal vínculo un signo de civilización. El nacimiento del Buda histórico, sus primeros sermones y su desaparición física, están muy vinculados a la naturaleza, con la que se siente la tendencia a concordar. Esta relación pudo atraer el interés de los taoístas cuando contactaron con el budismo, y así buscar un refrendamiento ideológico. La cultura se logra en estrecha armonía con la naturaleza, expresada por la meditación budista, dhyana, o el yoga, que supone concentración de la mente, hinduista. Parece haber, de este modo, una importante correspondencia entre las técnicas yóguicas y el budismo. Los métodos de liberación budista pertenecen al lenguaje del yoga: la visión intuitiva, la concentración y la meditación. En este sentido, se ha llegado a aseverar que el budismo es casi el éxito experimental de un yogui entre la masa y el sustrato religioso brahmánico⁷. La nueva fe sería una renovada forma de yoga hindú, imponiendo una disciplina colectiva frente al ascetismo individual e independiente, y concediendo una mayor intelectualidad al misticismo primitivo imperante en todo el subcontinente. En este contexto, el budismo se muestra y se siente claramente indio. La meta budista también es semejante a la brahmánica: la salvación del hombre al suprimir su existencia sufriente e ilusoria que se fundamenta en los renacimientos. Así pues, el budismo es brahmánico en su pensamiento, y aunque supere parte de sus preceptos, algunos de sus dioses son incluidos y asimilados como distintos Budas. La nueva fe respetará las divinidades brahmánicas aunque no concebirá un dios creador todopoderoso.

En el momento del florecimiento y despegue del budismo, India hervía en círculos de intelectualidad y en profundos debates filosóficos. Por todo su territorio vagaban religiosos y maestros, filósofos errantes, conocidos como Samanas, grupos que interpretaban las ideas religiosas subyacentes. En este ambiente el budismo fue una corriente más de pensamiento y de elucubraciones

⁷ Senart, E., "Bouddhisme et Yoga", *R.H.R.*, XLII, 1900, p. 345 y ss.

metafísicas. El desarrollo de la vida urbana y, por lo tanto, del poder administrativo y comercial, que los grandes reinos de Magadha y Kosala fomentaban, solapando algunas tradiciones locales, favorecerá la discusión y crítica de las ideas de las Upanisads por parte de todos estos grupos errantes, jainas, budistas, grupos escépticos y materialistas. Todos ellos estaban en contacto permanente, y por eso el budismo compartirá algunas ideas del conjunto pero también criticará otras. Es de este modo como las adopciones budistas, terminológicas y conceptuales, desde el brahmanismo y su posterior adaptación, pasaron previamente por el tamiz de un poderoso aparato crítico⁸. La consolidación del budismo pudo verse favorecida porque su predicación no se circunscribía a unos pocos, sino que se hacía general a todos los miembros de las diferentes castas, acomodándose a los oyentes, y además, se hacía en las lenguas locales o vernáculos de cada región, de modo que la nueva doctrina no tuvo una lengua propia definida para exponer sus ideas. Este factor, en lugar de restarle popularidad le ayudó a conquistar paso a paso cada área, en una geografía caracterizada precisamente por su diversidad cultural, lingüística y religiosa, enfatizándose, así, su magnetismo adaptativo. Su proselitismo eminentemente práctico y pacífico, y su predicación analógica, provocaron una idea y visión del budismo más como una enseñanza, una filosofía vital, que como un sistema religioso dogmático y rígido, que era dirigida a cualquiera y superaba las patentes e inamovibles diferencias sociales brahmánicas.

A pesar de su innegable sustrato brahmánico, el budismo supuso una reacción heterodoxa frente a la autoridad de los textos védicos y a la interpretación que de ellos hacían los brahmanes. Su desarrollo y posterior éxito pudo deberse en parte a que la región geográfica de su nacimiento, norte de la cuenca del Ganges, cerca del Himalaya, apenas fue colonizada por los arios y por el despliegue del brahmanismo de raíces iránicas. Sólo un posterior incremento de la ortodoxia tradicional hindú provocaría su exilio y expansión fuera de los límites de India⁹.

El declive de la nueva fe en su lugar de nacimiento parece deberse a la progresiva evolución propia, que generó cuestionamientos sociales, y a las circunstancias históricas producidas por la llegada de nuevos pueblos invasores

⁸ Véase Harvey, P., *El Budismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 35-36.

⁹ Sobre las relaciones entre brahmanismo y budismo debe verse Riviére, R.J., *Pensamiento filosófico de Asia*, Madrid, 1966, especialmente, p. 148.

al subcontinente. Aunque algunos mitos populares y dioses hindúes son absorbidos y asimilados por el budismo, no sería exacto señalar que sus señas de identidad se fueron diluyendo en el seno brahmánico. El desarrollo doctrinal y filosófico, su propio enriquecimiento, inició su decadencia en India, puesto que las nuevas elucubraciones metafísicas mahayánicas se hicieron más difíciles de entender para el común de la gente, acostumbrada a un budismo más sencillo y a la vez más rígido. Su nueva tolerancia y flexibilidad, y su sentido más universalizante provocaron una explosión interna que únicamente podría expresarse en una expansión y en la conquista de nuevos y más amplios territorios. Pero además de todo esto, el brahmanismo empezó a entender al budismo como herético, haciéndose poco tolerante y llevando a cabo algunas persecuciones, que responden a la incapacidad de seguir el crecimiento de la nueva doctrina. En el fondo, el gran poder del budismo, su capacidad regeneradora y auto transformativa se hicieron demasiado complicadas para el hinduismo, en una competencia directa que no le beneficiaba. Entendida la apertura de miras búdica, debemos concluir afirmando que la nueva fe debía orientarse hacia nuevos lugares que dominar.

El factor social que impulsó a los hinduistas al arrinconamiento de la peligrosa nueva fe, se debió al interés budista en dejar su impronta en la sociedad, indirectamente desde sus monasterios, en tanto que el hinduismo controlaba y se infiltraba en la sociedad desde adentro, y directamente al manejar el sistema de castas en el cual los brahmanes eran la cabeza visible. El sentido menos nacionalista y más universalizante del budismo, tendente a la generalización social, irrumpía los dominios hindúes, provocando que esta corriente, más apegada a las costumbres indias, de sentido más “nacional”, cerrara fronteras adoptando y siguiendo una postura de extrema rigidez e intolerancia.

Quien provoca el definitivo declinar y la casi erradicación del budismo en India, y con ello favorece su expansión y carácter migratorio, es la serie de invasiones que, desde mediados del siglo V, sufre esta parte del mundo. Primero, los hunos blancos desde Asia Central, devastan abadías en el oeste, después, las invasiones árabes musulmanas y turco-mongolas, que también destruyeron monasterios, verdaderos centros de la cultura budista, quemaron textos y mataron monjes, forzando, incluso, algunas conversiones al Islam. Las incursiones provocaron una acuciante pobreza agrícola que imposibilitó el aporte laico a los recintos monásticos, que se vieron en el trance de suspender actividades. El escaso interés militar budista, a diferencia del hinduismo, que detentaba una clase guerrera, le puso definitivamente en desventaja. La competencia religiosa

del Islam, con su agresivo interés proselitista de extender su fe, y la hinduista, identificada más plenamente con la cultura y tradiciones de la India, de la que se sentía responsable, y con una fortaleza social más amplia, acabarían con el progreso budista en su lugar de origen, pero no con su esencia, que acabará generando su mayor experiencia, todavía por llegar: Asia Oriental.

4. Las dos grandes corrientes: Hinayana y Mahayana

Tras la muerte del Buda la comunidad comenzó a escindirse. En el concilio de Vesali, hacia 450 a.C., los monjes más jóvenes y con ideas de renovación dieron lugar a dos fraternidades: Sthaviravada, la enseñanza antigua, primordial y ortodoxa, muy apegada al Vinaya monástico, y Mahasanghika o sangha universal, con doctrinas más democráticas y con una visión más flexible, que posteriormente se adhirió a la corriente Mahayana¹⁰. En el concilio de Pataliputra de 245 a.C., bajo el especial designio y patronazgo de Asoka, se desarrollan tres escuelas de pensamiento o vadas en el seno de la fraternidad Sthaviravada: puggalavada, vibhajjavada y, sobre todo, la escuela Sarvastivada de Cachemira, que extenderá su influencia por toda Asia Central. En esta reunión comienzan a codificarse en pali las enseñanzas más antiguas, aunque todavía no por escrito. En el concilio celebrado en el año 150 en Jalandhara (Jullundur, Punjab), presidido por el rey kushan Kaniska, se produjo el triunfo definitivo de la versión mahayánica, más universal, salvífica, flexible y proselitista que las doctrinas llamadas hinayánicas.

El canon Pali es el más antiguo de los escritos búdicos, y es, en esencia, el mismo para las diferentes escuelas. Las diversas discordancias, fruto de los primeros avatares del budismo en una tradición oral, nunca implicaron, no obstante, diferencias dogmáticas o clericales entre las escuelas, sino únicamente de interpretación y de matices específicos, ya que la enseñanza esencial del Buda siguió siendo el punto de partida y referencia general. Los desarrollos intelectuales posteriores, filosóficos, metafísicos o religiosos, siempre mantendrán el núcleo básico de los textos primarios, cuyo fundamento es aquello que los discípulos del Sakyamuni recordaban de lo que éste había dicho a lo largo de su vida. Este canon, sistematizado por escrito hacia el 80 a.C., era conocido como "Tres Cestas" (Tipitaka), ya que se trataba de manuscritos escritos en hojas

¹⁰ Acerca de los principales concilios budistas véase Gómez Bosque, P., *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid, 1973, pp. 19-20.

secas de palmera. Se componía de Vinaya-Pitaka, cesta de la disciplina monástica, Dharma o Sutta-Pitaka, sermones y discursos del Buda, y Abhidhamma-Pitaka, cesta que recoge estudios analíticos de los principios búdicos. Es, por lo tanto, un compendio de discusiones sobre la doctrina a partir de las experiencias humanas¹¹. El estilo de las escrituras se fundamentaba en repeticiones, versos, listas numéricas, que reproducían y recordaban la tradición oral del budismo, transmitido en los primeros tiempos a través de escuelas de recitadores. Los textos que son el fundamento del Mahayana empiezan a conformarse en sánscrito desde el siglo I a.C., como desarrollos ulteriores del mensaje transmitido originalmente por el Buda, como ocurre con el Sutra del Loto, el Saddharma-pundarika o el Sukhavati Vyūha, apología del paraíso de Amitabha, que tanto interés y despliegue tendrá en China.

El budismo Hinayana, considerado como la Vieja Escuela de Sabiduría, Pequeño Vehículo, representa la forma que Sariputra le dio a la enseñanza del Buda, convirtiéndose, tras el florecimiento mahayánico, en la versión conservadora y rígida, más apegada a la letra, de la nueva fe. Esta escuela entiende que la salvación se puede conseguir a través de los métodos de contemplación, la meditación sobre las Nobles Cuatro Verdades (bhavana), y la continencia o disciplina moral. Se trata de una liberación de carácter individual y que busca producir hombres santos e ideales, sabios, los arhats, que serían, en este mundo, lo más perfecto puesto que se han liberado del deseo de los sentidos. El primer paso en este sentido es la eliminación de la ilusión de individualidad, limitante de nuestro Ser Divino; el siguiente, es procurar que la mente se haga uniforme y entre en un estado de calma para trascender los estímulos sensoriales y así contemplar la sabiduría. Pero la práctica de reglas de conducta moral, como poseer poco, renunciar a la familia y apreciar la pobreza, así como el trance meditativo, no destruyen por completo la creencia en el yo individual; sólo la sabiduría lo logra, y es por su mediación que podemos llegar a la Realidad Última, al Absoluto, a nuestra propia naturaleza incondicionada, recuperando, de esta manera, nuestra divina situación primigenia. En principio, entender y seguir el camino de la doctrina implicaba la necesidad de ser monje, abandonar la sociedad y vivir con algunas restricciones una vida apartada de la cotidianidad. Si no se seguía este sendero monástico no se alcanzaba Nirvana. Esta rigidez y exclusivismo no impidió, sin embargo, el desarrollo del budismo como fuerza

¹¹ Sobre el Canon Pali, debe revisarse *El Camino al Nirvana. Antología de textos del Canon Pali*, selección de E.J. Thomas, ed. Edaf, Madrid, 1997.

social, ya que tanto laicos como religiosos debían preocuparse por los demás, y la comunidad monástica dependía de la caridad seglar para alimentarse y cubrir ciertas necesidades materiales básicas. Aunque los seguidores laicos no buscaban, ni podían llegar a Nirvana por no pertenecer a la sangha, se les prometía un renacimiento más favorable y se les instaba a mejorar sus futuras vidas adquiriendo méritos con acciones ventajosas¹².

Con la separación de la comunidad, las nuevas interpretaciones de la doctrina original crearon otros desarrollos de gran amplitud, el Gran Vehículo o Mahayana, mientras los seguidores y adeptos más apegados a la literalidad continuaron vinculados a la rigidez de los comienzos. Con los novedosos florecimientos intelectuales el budismo se flexibiliza y se hace menos ambicioso y exclusivista, porque tanto monjes como legos aspirarán principalmente a un mejor renacimiento que a Nirvana, dando lugar a la aparición del Buda venidero, Maitreya y facilitando el camino al hacerlo menos largo y difícil para todo fiel o creyente que deseara seguir el sendero de la Budeidad. Este es el inicio del nuevo budismo mahayánico, su forma moderna, completada con aportaciones del brahmanismo hinduista ortodoxo y del zoroastrismo iranio. Para llegar a todos, monjes o laicos, sufre una suerte de democratización convirtiéndose en una religión esencialmente más amplia. Buda adquiere tintes divinos y su adoración se concreta al comenzar a representarse antropomórficamente en medios pictóricos y escultóricos. A través de los tres cuerpos del Buda, trikaya, se convierte en una especie de Dios eterno y multiforme, y provoca el desarrollo de una devoción hacia un conjunto de seres sobrenaturales que vienen a representar aspectos benévolos del Buda primigenio. Su enseñanza se vuelve secundaria frente a las nuevas especulaciones metafísicas; se hace menos dogmática y más mundana para acercarse al hombre medio. Aparece una literatura popular para educar a los fieles, referente a las historias de las vidas anteriores del Sakyamuni, los Jatakas y los Avadanas, y las preocupaciones morales se generalizan, en especial, en lo tocante a la ley del karma¹³. Se transforma la noción de santidad: ya no es suficiente la liberación personal, sino que debe contemplarse una salvación universal. En consecuencia, se rechaza, como profundamente egoísta, el Nirvana personalizado del arhat y se introduce un amplio desarrollo de la noción del bodhisatva, liberador universal que,

¹² Respecto a los inicios del budismo, Lowenstein, T., *El Despertar de Buda*, Duncan Baird P., Colonia, 2001, en especial, pp. 56-57.

¹³ Conze, E., en *Op. Cit.*, p. 116.

altruísticamente, ayuda a los demás a seguir el camino de la Iluminación, ya que cada hombre es un futuro Buda.

A través del bodhisattva, que únicamente era considerado una encarnación previa del Buda en la corriente budista primitiva, se entiende que todos los hombres tienen derecho a la salvación que conduce a la Iluminación, superando así el limitado papel del arhat. Sabiduría y compasión deben ser iguales y equiparables. El bodhisattva encarnará, de este modo, la complementariedad entre ambas, lo ilimitado. Por intermediación del Mahayana la palabra del Buda llega a todos, porque estamos sujetos a sufrimiento, pero la forma de hacerlo ahora es a través de la fe, Bhakti, y no tanto por medio de la sabiduría, que en Hinayana sólo practicaban los monjes. Esta última supondría el camino difícil a la Iluminación, y la fe el fácil. Al cambio dogmático que supone pasar de una escasez de Budas en el budismo primitivo a considerar a todas las personas potencialmente Budas, se suma esta modificación moral: el bodhisattva no trabaja para sí sino por todos, a base de amor, compasión y de conocer el vacío de lo manifestado, que lleva al conocimiento verdadero del yo. El camino a la salvación serán los paraísos, la Tierra Pura, y los bodhisattvas acabarán siendo el centro del culto, sobre todo en las regiones que conquista la nueva fe, como China, donde el paraíso occidental de Amitabha y Avalokitesvara (Guanyin), será muy popular. Estos seres salvadores se convertirán, así, en objetos de devoción y de representaciones artísticas, contribuyendo al afán misionero budista. La devoción popular está con ellos porque se perciben más próximos, en tanto que los Budas se entienden inaccesibles, en un proceso semejante al ritual ceremonial cristiano donde la devoción de los santos es mucho más popular y cercana al común de la gente.

El desarrollo literario del Mahayana¹⁴, en sánscrito, se conservó en el Loto de la Buena Ley y en la Exposición de Vimalakirti, ambos enmarcados en el Prajnaparamita, cuya doctrina es la base de una de sus principales escuelas, Madhyamika, fundada por Nagarjuna a mediados del siglo II, y que considera que el vacío Shunyata, de los fenómenos representa el Absoluto, Nirvana. La otra gran escuela, creada por Asanga y Vasubandhu, Yogacara, se inspiraba en

¹⁴ En China, se resumió el Mahayana en el texto *Ta-Ch'eng Ch'i-Hsin Lun*, "El Tratado sobre el Despertar de la Fe en el Mahayana", traducido en el siglo VI. El potencial búdico que todos llevamos dentro, que no implica un yo permanente, debe cultivarse para su florecimiento, propósito que hará la escuela *Ch'an* especialmente, y el verdadero Nirvana no es la extinción de impurezas sino la obligación de no crearlas para evitar el sufrimiento.

sutras tardíos, de los siglos III y IV, refiriéndose al sendero meditativo del bodhisattva. Estuvo influenciada por la filosofía Samkhya-yoga, salvación por medio de la meditación introspectiva. Los fenómenos son creación de la mente humana y por eso se requiere la concentración de la meditación para que la mente abandone los fenómenos sensoriales, aunque existe una conciencia universal almacenada que explica las experiencias compartidas, Alaya Vijnana. El Absoluto que propone esta escuela, Tathata, semejanza, es análogo al vacío de Madhyamika. Los miembros de ambas corrientes buscan, siguiendo siempre la esencia budista, trascender los apegos que provocan los fenómenos, los madhyamikas al considerarlos vacíos y los yogacaras al entenderlos como construcciones mentales. Persiguen el mismo fin pero explicando el medio de hacerlo de diferente modo.

El triunfo definitivo de los conceptos del Mahayana no es un proceso azaroso o de evolución doctrinaria únicamente. Las demandas laicas que criticaban el exclusivismo de los monjes y que consideraban al arhat monacal un aristócrata espiritual que buscaba la salvación sólo para él, incitan la necesidad de un budismo menos dogmático y estricto, en el que la preocupación espiritual de salvación fuese para todos. Se da el paso de un budismo elitescio a otro más popular, de uno místicamente rígido a otro más flexible. La nueva fe sale así del reducto de los monasterios y empieza a tener aspiraciones expansivas. No obstante, la separación entre ambas vías de práctica búdica fue, en el fondo, más nominal que efectiva. Muchos monjes estudiaban ambas y las dos se experimentaban en los mismos monasterios, e incluso, se llegaron a considerar sucesivas¹⁵: Hinayana se refería a un nivel más bajo de motivación y práctica espiritual, donde seguir la enseñanza del Buda era suficiente camino moral, y Mahayana representaba el nivel superior, conformado por una mayor especulación y por la búsqueda de un conocimiento integral, de la sabiduría del Buda. En esencia, la perfección budista surge en su extinción y se manifiesta donde se vuelve indiscernible por completo.

Nirvana pre-existe, y para alcanzarlo deben limpiarse las manchas. La mentalidad china tenía dificultad para aceptar la idea de que el mundo aparente es irreal, como expresa *Yogacara*, por eso la esencia budista que inflama el gran país oriental se refiere más a la metafísica del *Mahayana* y a la escuela *Madhyamika*. Véase al respecto Maillard, C., *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, ed. Akal, Madrid, 2000, pp. 52-53.

¹⁵ Cf. Harvey, P., *Op. cit.*, en nota 8, p.121.

5. El Budismo en China

5.1. El período Han (206 a.C.-220 d.C) y las rutas de penetración budistas

Una de las tareas primordiales de la política imperial Han fue controlar las incursiones nómadas esteparias, encarnizadas desde el siglo III a.C. El mantenimiento a raya de sus confederaciones motivará la expansión china hacia Asia Central, con las consecuencias culturales que de ella se van a derivar. La presión imperial lleva a los Hsiung-nu, hunos, a desplazar a los Yuezhi, indoeuropeos de dialecto iranio que habitaban el Gansu y la región de los oasis occidentales, hasta las áreas de las actuales naciones de Afganistán y Pakistán, donde serán conocidos por los griegos como indoescitas y conformarán la base del reino de Kushan, que tanta importancia concederá al budismo. A través de la misión de Zhan Qian, en 139 a.C., los chinos contactan con algunas regiones centro-asiáticas como Sogdiana, Bactriana y Fergana, todas ellas fuertemente helenizadas y con influencias culturales iraníes. La zona se va a interesar por los productos chinos, en especial la seda, y este hecho determinará las expediciones militares y diplomáticas enviadas posteriormente por el emperador Wu-di entre 104 y 101 a.C., que acabarán por ubicar bajo dominio chino la cuenca del Tarim, controlada a través de guarniciones militares. Esta expansión intentaba fortalecer el poder central imperial, su prestigio, y aumentar las expectativas económicas chinas. La toma de contacto con regiones occidentales, hoy en el límite del Sinkiang, provocará la llegada de diversas influencias, entre ellas el budismo, convertido en Asia Central en una verdadera fuerza cultural. La nueva amplitud territorial china, bajo un dominio militar y administrativo¹⁶, abría el campo a la colonización y a los nuevos componentes culturales, poco o nada conocidos, amen de significar un desahogo de las presiones sociales del momento. Gracias a ella, el budismo tomará contacto con el taoísmo y con un confucianismo que se había adaptado a las necesidades de un Estado fuertemente burocratizado. Aunque la ortodoxia confuciana era la base de la moral pública, los emperadores y dirigentes Han estaban preocupados también por las técnicas taoístas.

La expansión Han debe relacionarse, desde fines del siglo II a.C. con las grandes vías comerciales que unían China con Asia Central, India e Irán. La instalación de guarniciones y el control de las rutas mercantiles favorecieron a

¹⁶ Véase Lattimore, O., *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, 1951, p. 90 y ss.

los mercaderes e impulsó la creación de grandes mercados en las ciudades fronterizas. La Ruta de la Seda abría las puertas para que los comerciantes chinos llegaran a la región de los oasis, uniéndose así el valle del río Amarillo con el Mediterráneo oriental, pasando por el Gansu, las ciudades-oasis del Sinkiang, Pamir, Transoxiana, Irán, Irak y Siria, conformándose India como el punto medio del camino. Pero, paradójicamente, la dispersión traerá consigo uno de los gérmenes de la decadencia Han, que tan fructífera será para que el budismo comience su período de popularización: la creación de grandes y ricas familias, muchas de ellas de mercaderes, que acabarán concentrando las tierras y generando grandes tensiones entre los campesinos. Desde el siglo II, las destrucciones de las insurrecciones campesinas por la crisis agraria, específicamente por el movimiento de tintes taoístas de los Turbantes Amarillos en Shandong y Henan, las luchas entre los jefes militares rurales que reprimieron los levantamientos y la subsiguiente decadencia económica y ruina del Estado, provocarán la ruptura del Imperio y la disgregación del poder¹⁷. El budismo sabrá sacar provecho en su proceso de conquista y posterior triunfo, del debilitamiento imperial fruto de la corrupción, los favoritismos y las nuevas influencias en la administración, especialmente de los clanes de las emperatrices y eunucos. La degeneración moral funcional acabará por desintegrar la burocracia; la descomposición del Imperio supondrá una vuelta a la feudalización y a la conformación de grandes propiedades, y la inseguridad social provocará un aumento significativo de la religiosidad que beneficiará al taoísmo pero que, sobre todo, será clave para el budismo recién llegado. La nueva fe encuentra, de este modo, un territorio donde abrirse camino, trayendo consigo un nuevo modo de entender la vida y unas novedosas e innovadoras formas estéticas que pronto se instalan en China, principalmente la escultura de gran tamaño y la pintura mural, y que influirán notablemente en el sustrato cultural autóctono. El budismo aprovecha una situación de cambio interno, donde están apareciendo nuevas formas de expresión espiritual, para dejarse ver y prosperar. El momento de crisis interna económico-social favorece, por consiguiente, la adaptación de la nueva fe, que dará pie a una serie de innovaciones culturales de gran alcance.

La actividad misionera budista en dirección a Asia Central, ayudada por embajadas reales cargadas también de los mismos ideales, se debe al emperador Asoka en el siglo III a.C., que adopta la ética social búdica como el valor esencial de sus súbditos y reino, apoyándose en la necesidad de gobernar

¹⁷ Gernet, J., *El mundo chino*, ed. Crítica, Barcelona, 1999, p. 140.

siguiendo el Dharma. El reino indoescita de Kushan, de conformación étnica yuezhi¹⁸, que en época de Kaniska I abarcaba Pakistán occidental, Afganistán, Cachemira y el noroeste de India hasta el Ganges, se convertirá en el camino preferido por el budismo para su expansión y penetración en China. A los nuevos desarrollos mahayánicos acompañarán las primeras imágenes antropomorfas del Buda surgidas en los territorios de este reino, en Gandhara¹⁹, donde la iconografía estaba fuertemente influida por el helenismo griego y por tendencias iranianas, y en la ciudad de Mathura. La antropomorfización ayudaría a que la devoción en el Buda fuese más personalizada, convirtiendo al budismo en una fuerza espiritual y filosófica de gran empaque, difícil de resistir en su continuado avance. Desde el reino de Kushan, y por la región occidental del Tarim, atravesando la zona montañosa del Pamir, la nueva doctrina avanzaría siguiendo las grandes rutas comerciales. Tanto los comerciantes y artesanos, convertidos al budismo, como militares y algunos monjes peregrinos, trasladaron a través de las regiones centro-asiáticas la poderosa corriente ideológica y filosófica durante los siglos I y II, en camino hacia China, erigiendo monasterios en las ciudades-oasis que bordean el desierto de Taklamakan, que serían financiados por los ricos mercaderes y que generarían el influente arte en grutas excavadas en la roca, de tradición india, en localidades como Dunhuang, Yungang o Longmen. La preferencia y apoyo institucional de los monarcas kushanos al budismo ayudó a conferirle un fuerte carácter expansionista, aunque el componente proselitista y misionero se debe principalmente a la percepción más práctica y universalizante del Gran Vehículo frente a la teórica abstracción hinayana.

El budismo que siguió las grandes rutas comerciales y que acabó llegando a China y todo el Extremo Oriente, sufrió, a diferencia del que alcanzó el sudeste asiático, grandes y significativos cambios, implícitos en sí mismos y también propiciados por el contacto con las costumbres locales halladas a su paso, y que están en la base de su triunfo y arrollador éxito en China. La nueva manera de entender y practicar la doctrina, más universal, al alcance de todos y no de una minoría de eremitas y monjes, una atractiva idea de salvación para las

¹⁸ Los Yuezhi, provenientes de las regiones de pastizales del occidente chino, se instalan, presionados por los Hsiung-nu, en Bactriana, lugar donde habitaban desde el siglo I a.C. los escitas Saces=Saka, tras derrotar a los partos, haciéndose con el poder.

¹⁹ En su desplazamiento hacia el este, el budismo arrastró consigo el arte greco-búdico de Gandhara hasta cerca del mar Aral, en las actuales repúblicas de Uzbekistán y Kazajistán. Véase, Boulnois, L., *La Ruta de la Seda*, ed. Aymá, Barcelona, 1964, p. 105.

empobrecidas masas populares nativas, tanto urbanas como rurales, así como una simplificación del austero, duro, difícil y largo sendero a Nirvana, serán claves para entender el poder influyente y atractivo que tendrá la fe extranjera en una amplia región de ancestrales tradiciones. Al moverse con el budismo errante una doctrina más extensa y tolerante, y más accesible a todos, crece toda una cultura a su alrededor: textos, comentarios, manifestaciones artísticas centradas en el Buda y su naturaleza, plasmada en el entorno geográfico centro-asiático, donde se conjugará con diversos influjos externos. Este conglomerado cultural resultó ser el que pasaría y conquistaría verdaderamente la cultura china. La auto-transformación del budismo y su enriquecimiento con elementos foráneos en Asia Central, no significó que el esencial, el central mensaje del Buda hubiera cambiado; simplemente que la práctica meditativa y la compasión con todos será lo que nos llevará por el camino correcto. Esta conformación "civilizatoria" propiciará, fundamentalmente en época T'ang (ss. VII-X), una cultura budista china que influirá notablemente, y hasta nuestros días, en toda Asia Oriental²⁰. Se trata de una cultura sinizada que se adapta a la mentalidad china pero que, sobre todo, influye y modifica amplios campos de la civilización china tradicional, la filosofía, el arte o la literatura, entre otros.

La penetración del budismo en Asia Central desde India siguió las ramificaciones locales de la gran Ruta de la Seda, y desde aquí, a China, a través de la ruta principal, dividida en dos, la norteña y la meridional, que bordeaban el desierto de Taklamakan. Pero también utilizaría, aunque más tardíamente, una vía marítima, sobre todo con destino al sureste asiático, como se constata a partir de la presencia frecuente, desde el siglo II, de naves indias en Indochina, que con toda seguridad llevaban consigo la doctrina.

Las rutas terrestres, llamadas de los poblados-oasis, estaban ya activas desde el siglo III a.c., y todavía eran usadas en el siglo IX. Estas comunidades-oasis enlazaban el Gansu occidental con la cuenca del Sir Daria y Amu Daria (el Oxus griego), por ambos lados del desierto de Taklamakan, y hacia el Pamir en dirección este. Son verdaderas ciudades cosmopolitas donde habitaban agricultores sedentarios y comerciantes, y que acabaron siendo, por su situación estratégica, lugares de encuentro y, fundamentalmente, de confluencia de pueblos e ideas, tanto de poblaciones indoeuropeas (sogdianos, kuchanos, khotanos),

²⁰ Sobre el significado del budismo que migró hacia el Lejano Oriente, puede verse Landry, L., "The Migrations of Buddhism", *Asian Society's Focus on Asian Studies*, Vol. II, n° 1, *Asian Religions*, 1982, pp. 20-21.

como altaicas (hunos, uigures, turcos), o sinotibetanas, principalmente chinas. Fueron, por consiguiente, las pioneras en ver florecer fuera de India las primeras comunidades budistas financiadas por ricos mercaderes, y la vía primordial de penetración en Asia Oriental de los influjos persas, indios y del Mediterráneo, conjugados mayormente en toda una "cultura budista". La gran cantidad de mercaderes, embajadores, peregrinos o misioneros que llegaban desde Asia Central a China, repletos de mercancías y budismo, lo hacían a los principales centros comerciales, tanto a las urbes en los ejes mercantiles chinos (valle del río Wei en Shenxi, región del bajo Yangtse), como a los puertos, y, en ocasiones, se establecían formando colonias extranjeras, propiciando, de este modo, una rápida proliferación del budismo entre los sectores urbanos.

La ruta norte discurría a través de Jiuquan, Turfan, Karashar, Kucha-Kizil, Aksu, Tumshuk y finalmente Kashgar, y la del sur seguía por Dunhuang, Miran, Khotan, Yarkand, y desde aquí se unía a la vía septentrional en Kashgar, verdadero núcleo neurálgico. Desde este punto continuaba a Kokand, Tashkent, Samarcanda y Bujara, y de aquí a Merv, atravesando Irán hasta llegar a la costa mediterránea²¹. Paralelamente, también se puede mencionar una vía muy septentrional, la Ruta de las Estepas, que desde Mongolia exterior e interior comunicaría los núcleos siberianos con la cuenca del Baikal, y a través del paso de Dzungaria llegaría a los Urales y la gran estepa meridional rusa. Este camino, aunque también medio de llegada de influencias budistas, como ocurriría por mar, fue primordialmente usado por los grupos bárbaros, hunos o avaros, en sus desplazamientos al oeste.

A pesar de que en el último tercio del siglo I se menciona una comunidad budista en el Gansu, no será hasta la centuria siguiente cuando empiecen a proliferar en ciudades importantes, como Loyang, se constata, además, la presencia de religiosos con libros y escritos sobre la doctrina y comiencen a realizarse las primeras traducciones de textos, iniciándose, de este modo, la auténtica propagación budista, con una actividad misionera que se haga

²¹ Véase acerca de la detallada geografía de las rutas y el rastro del budismo en Asia Central, Banerjee, P., "The Spread of Indian Art and Culture to Central Asia and China", *Indian Horizons*, vol. 43, n° 1-2, 1994, p.1-11, en especial, p.3. Uno de los lugares donde el budismo se diseminó, cobrando fuerza, y desde donde seguiría camino a China, es *Bamiyán*. Se trata de un núcleo de intersección de rutas migratorias que fue la puerta de transmisión del pensamiento y arte indios, sobre todo de la estética pétreo de *Ajanta*, inspiradora de los ya desaparecidos, fruto de la irracionalidad del fanatismo religioso, colosales Budas.

sentir²². El budismo basará su triunfo en un magnetismo fundamentado en la persuasión de la compasión y en un proselitismo no agresivo, sino dulce y pacífico pero persistente. Su éxito dependerá más de su propia esencia e idiosincrasia cultural, capturada en su peregrinaje indio y centro-asiático, que de las influencias que pudiera recibir, especialmente del taoísmo. Su presencia vital y poderosa madurez acabarán por influir la enraizada cultura china, mucho más de lo que esta pudo, en correspondencia, impactar sobre él, generándose una síntesis en la que la sinización depende principalmente del carácter mimético y camaleónico, adaptativo, del budismo y no de una imposición civilizatoria china tradicional. En pocas palabras, el budismo conquista y coloniza parte del acervo cultural chino, creando nuevos parámetros que enriquecieron, desde los primeros siglos de nuestra era, y hasta hoy, la civilización del gran país oriental.

5.2. *De Asia Central a China: el budismo como cultura*

La introducción del budismo en China desde Asia Central parecía, a priori, estar condenada a un fracaso estrepitoso. Esta civilización milenaria y ancestral, se mostraba cerrada a posibles corrientes ideológicas foráneas, sobre todo si estas doctrinas, como el budismo, alimentaban la idea de la anulación del individuo, contraria a su espíritu de la vida y al concepto de eternidad venturosa. Además, parecía que el gran país oriental contaba con doctrinas y filosofías suficientes que colmaban todas las ansiedades espirituales: el confucianismo, que se adaptaba a las elites imperiales sirviéndoles de justificación moral, y el taoísmo, de carácter más popular y que ofrecía al individuo una forma de salvación. En esta situación, el extraño budismo parecía que no podría introducirse, y mucho menos calar hondo, en el seno de una cultura imperial apegada a la realidad de la existencia terrenal e ignorante de las especulaciones sobre un mundo fuera de los sentidos; pero una fuerte transformación de iniciativa búdica facilitará la penetración siguiendo nociones de tolerancia y compasión, e iniciando a la población en técnicas meditativas, dándose, de esta manera, cierta preponderancia de la doctrina sobre los dogmas, pero sin perder en ningún momento la esencia fundamental. Esta reformulación budista, propiciada antes de su llegada a China, es una evolución interna y también, probablemente, una forma de despertar interés entre las poblaciones por las que va pasando en su migración expansiva. En ningún caso hubo una deformación consciente de la

²² Wright, A.F., *Buddhism in Chinese history*, Stanford University Press, 1994, p.108.

doctrina por parte de los misioneros, sino que las dificultades de traducción generaron, al principio, confusiones y crasos errores de los que se aprovecharon mayormente los taoístas²³.

El movimiento reformista e innovador mahayánico, a partir del cual las enseñanzas del Buda se abrieron a interpretaciones múltiples y más creativas, frente a la rigidez y carácter estricto de las referencias hinayanistas sobre las deducciones del Sakyamuni, fue uno de los responsables y facilitadores de la expansión budista por Asia y de su magnífico triunfo. La apertura explicativa concedió a la nueva fe una mayor capacidad para asumir e integrar todas aquellas tradiciones locales, filosóficas y religiosas, y culturales en general, que encontró a su paso colonizador y dominante, confiriéndole un alcance más popular y universal al ofrecer una idea de compasión y liberación del sufrimiento humano a través de métodos prácticos más asequibles, fáciles y rápidos, que llevarían al fiel a concebir una esperanza de salvación y de paso alcanzar la Budeidad, ahora más cercana. Una mayor creatividad, más amplia capacidad de sistematización y un importante desarrollo de nuevos sutras y comentarios explicativos, fueron las bases del movimiento mahayánico que provocará que el budismo sea elevado a la categoría de "civilización pan-asiática"²⁴. En su proceso de consolidación, en especial entre los siglos VI y IX, su fuerza y magnificencia dieron lugar a que algunas religiones nativas y muchas ideas autóctonas preponderantes en China se vieran forzadas a innovar siguiendo el rastro ideológico mahayánico. Con el desarrollo de definiciones propias en los lugares que el budismo conquista, como el ejemplo del florecimiento y consolidación Ch'an demuestra, la nueva doctrina se convierte en la religión cultural por excelencia, cuyos inicios estuvieron en el crisol centro-asiático unos siglos antes. La concepción del budismo como un proceso cultural y aculturador provocará variaciones divergentes en muchas regiones de Asia, y nos hará percibirlo como una auténtica fuerza histórica, tal como pudo ser el cristianismo en occidente.

El influjo de la evolución del Mahayana trajo consigo la apropiación china de ciertos aspectos culturales búdicos, con los que se establecieron analogías; es el caso de la leyenda de Pangu respecto a la de Purusa o la vinculación de los montes Kunlun al Himalaya. El paso de la nueva doctrina por el crisol centro-asiático, donde percibió y asimiló lineamientos persas y helenísticos, supuso una

²³ Acerca de la supuesta "purga" interna budista para seducir a las masas, Santoni, E., *El Budismo*, Acento ed., Madrid, 1999, pp.56-57 y ss.

²⁴ Cf. Kitagawa, J.M., / Cummings, M.D., *Buddhism and Asian History*, MacMillan, Nueva York, 1987, pp. 45-46 y ss.

influencia sobre las ideas autóctonas chinas mucho mayor de lo que su condición de extranjera pudiera dar a entender, generando novedosos florecimientos culturales en parcelas como el arte, por ejemplo, donde se convierte en el motor de la pintura narrativa en el momento en que los sutras empiecen a ser representados en los santuarios. Las ideas budistas propiciaron nuevos temas a la filosofía china, afectando de lleno su pensamiento a pesar del alto nivel cultural del que gozaba el gran país oriental. Por su intermediación, los chinos entran en contacto con nuevos conceptos del sustrato indio, acogiendo y asimilándolos al ámbito local. En este rotundo éxito van a influir la esencia del budismo que llega a China, universalista, salvadora y de gran capacidad de adaptación — un aspecto de conglomerado cultural conformado en Asia Central y también el interés intelectual nativo, loable per se, pero comprensible fundamentalmente si entendemos que el budismo colmaba algunas expectativas metafísicas y espirituales que ni el taoísmo ni el confucianismo cubrían plenamente: la búsqueda de la auto perfección por medio de un comportamiento moral y una disciplina mental, que debía llevar a la sabiduría, la Iluminación, con lo que se reconocía implícitamente que la personalidad humana, la individualidad, era sólo una ilusión. El budismo se plantea globalmente de manera distinta a las especulaciones autóctonas chinas: los taoístas buscaban la inmortalidad corporal y, por ende, individual, mientras la nueva fe rechazaba, por ilusorio e impermanente, el yo y el cuerpo; el confucianismo tenía como fundamento la familia y la jerarquización social, que implicaba un control estatal, en tanto que el budismo trataba de llevar a cabo una búsqueda individualizada que negaba la relevancia de la vida cotidiana y, por lo tanto, el control del Estado. Las grandes diferencias planteadas propiciaron, en lugar de impedir, el triunfo de la fe extranjera porque cubría algunos huecos del ámbito filosófico-intelectual chino²⁵.

A través del desarrollo de la noción del Bodhisattva, que tiene como tarea primordial salvar a los demás, y cuya influencia será tan grande que muchas divinidades asiáticas acabarán cumpliendo su papel, el budismo mahayana simplifica métodos y prácticas y populariza la doctrina, lo que le proporcionó una ventaja decisiva frente al taoísmo en la carrera por ganar adeptos. La feliz idea de facilitar la Budeidad es entendida como Upaya²⁶, como prácticas hábiles

²⁵ Véase al respecto Braun, K., "Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of Confucianism, Taoism and Buddhism", *Axis Mundi*, Univ. de Alberta, Canadá, 2001, p.3.

²⁶ Acerca de este concepto y sus dimensiones es imprescindible Pye, M., *Skillful Means: A concept in Mahayana Buddhism*, Duckworth, Londres, 1978, especialmente, p. 68 y ss.

para conducir a la gente a separarse de sus logros mundanos que, a fin de cuentas, son pura ilusión. Es fácil así comprender la ventaja misionera del budismo en China, un proselitismo pacífico y culturizante que puso especial énfasis y atención en entender las creencias y prácticas locales, en un proceso de absorción peculiar que supone una cierta preponderancia cultural sobre el sustrato chino. La capacidad de auto-regularse e incluso de realizar reformas en su seno, le confirieron el aire triunfador a esta fe extranjera sobre unas tradiciones culturales alejadas de las budistas originales, lo que, en el fondo, como no pierde su esencia, ejemplifica una preeminencia cultural al enfrentar elementos tradicionales igualmente poderosos e incluso más antiguos. Esta flexibilidad, que la cultura china no posee en el mismo grado, le proporcionó ese liderazgo aculturador prácticamente en toda Asia Oriental y sudoriental.

En China, como ya veremos más adelante, quien fuerza la asimilación, en base a ciertas analogías muy superficiales que el budismo rápidamente niega, dada su mayor riqueza conceptual, es el taoísmo, para aprovechar y enriquecerse con el conglomerado cultural que ha llegado desde el exterior y reafirmar algunas de sus premisas principales. Pero tampoco sería justo omitir que, aunque indirectamente, la peculiar percepción taoísta del budismo como una rama propia o escuela occidental barbarizante, que puede estar en la base de un sentimiento de inferioridad, pudo ayudar a su toma de contacto en China, si bien el despegue posterior de una doctrina que siempre llevaría el sello de extranjera, quizá como rechazo a su fuerza cultural, y que no se podrá expandir en su lengua original, superará las interesadas interferencias taoístas y limpiamente ganará en suelo ajeno su particular partida popular. Tanto fue así que el budismo progresó socialmente con rapidez entre los ambientes taoístas a nivel popular, desbancando su preeminencia, y geográficamente en los centros comerciales de envergadura: Chang-an, Chantung, Loyang. Este arranque popular y urbano pronto se completaría con una penetración en los medios ilustrados de las clases altas. Tan tempranamente como en el último tercio del siglo II, las comunidades budistas ya laboraban para mejorar la vida de los campesinos y para salvar sus almas. La nueva fe suponía, por consiguiente, una nueva esperanza que ninguna filosofía o religión china estaba en condiciones de brindar. Su predominante poder y fortaleza le hizo triunfar con rapidez, y únicamente los iniciales problemas filológicos que salieron a la luz en los intentos de traducción y transcripción fonética del sánscrito al chino, y que trataremos posteriormente, limitaron, por un tiempo, su expansión doctrinaria y social. Pero esta situación no duró mucho, y hasta los propios monjes chinos harían sus famosos viajes o peregrinaciones en busca de textos originales y maestros para empaparse de la verdadera doctrina,

como hicieron Faxian o Xuanzang. La fuerza magnética de la nueva fe era indetenible.

La iniciativa budista es clave para entender su progreso y enraizamiento en China, pues tuvo la habilidad suficiente de establecer una vinculación con las ortodoxias autóctonas generando una auto transformación que le sirviese para comprender la mentalidad local y le ayudase a sobrevivir, primero, y triunfar, después. De este modo, se propiciaron comentarios a los textos originales y nuevos sutras chinos, como el T'i-wei Po-Li Ching, donde se limitan las diferencias esenciales con el taoísmo y el confucianismo y se produce un acercamiento entre este último y el budismo. Algunos de estos sutras chinos recogen el concepto de piedad filial, que acercaba la fe extranjera a la ética confuciana, una idea no influida por los confucianos, sino ya presente en los textos del Canon Pali, específicamente en el Anguttara Nikaya²⁷. Así pues, el empuje budista contacta y completa el fondo cultural chino.

La comunidad religiosa budista no puso grandes reparos a someterse a la autoridad estatal de los diferentes reinos surgidos tras el descalabro imperial Han, una adaptación que debe entenderse en su justa medida como un medio apropiado de subsistencia, ya que las comunidades de monjes dependían de las donaciones y aportes laicos particulares o de los soberanos, y como un modo óptimo de convivencia en el momento de institucionalizarse la doctrina por el apoyo de la corte, en especial en la China septentrional, y no como una aproximación ideológica relevante al confucianismo, que ni el budismo necesitaba para propagarse popularmente, ni aquél gozaba ya del mismo prestigio tras la descomposición estatal y la crisis subsiguiente. La sangha nunca perdió su autonomía y siempre fue un probable foco de reservas y envidias debido a su riqueza y desarrollo cultural propio, que motivaría las distintas proscripciones que el budismo sufrió en suelo chino. El asentamiento profundo de la nueva doctrina en la sociedad china depende de su propuesta de igualdad y de la abolición de las jerarquías, así como de la enseñanza de un camino espiritual muy personal que chocaba de frente con el confucianismo. El budismo respetaba el Dharma, por lo que cada cual aceptaba sus propias circunstancias adecuando su vida a los deberes que imponían tales realidades, acercándose, de este modo, al ámbito ritual chino propio de las clases altas pero también se aproximaba al común de la población al proferir que la esencialidad de la vida era más

²⁷ *Anguttara Nikaya*, IV, 63, *Op. Cit.*, en nota 4, pp. 113-114. Véase también Chen, J.K.C., *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, N. Jersey, 1973, pp. 55 y 56.

significativa que los avatares que cada persona sufría o soportaba.

En definitiva, el despliegue del budismo en China a través de Asia Central, fue fruto de la expansión de todo un conjunto de influencias socio-culturales que se conjugaron a partir de un importante núcleo religioso y filosófico y que acabó por mediatizar notablemente la gran cultura tradicional china, colmando algunos vacíos en su mentalidad. Uno de los primeros inconvenientes fue que los profundos conceptos budistas, en sánscrito, una lengua abstracta y de compleja gramática, no eran compatibles con el chino, más concreto, ni con algunas de las nociones básicas del pensamiento de su población, pero tanto la capacidad universalizadora inherente a la nueva y extraña corriente, como el interés intelectual despertado entre los chinos, lograron superar las barreras y pronto los propios budistas nativos estuvieron en condiciones de innovar a través de ideas indias, asimilándolas al pensamiento local e influyéndolo en buen grado. Algunos conceptos y proyectos se interpretaron sesgadamente debido a los problemas de traducción, pero, en cualquier caso, sirvieron para agrandar las corrientes autóctonas; la idea de anatta, no-alma y la de los renacimientos sirvieron, a través de los antiguos budistas chinos anteriores al siglo V, para enriquecer y conferir mayor contundencia a la idea taoísta de inmortalidad, aunque el adepto taoísta, a diferencia del budista, entendiase alma como algo separado del cuerpo. Se justificaron, así, concepciones propias y autóctonas por medio de ideas foráneas enriquecedoras. La sinización del budismo, siguiendo su particular tendencia camaleónica, se produce a través de la asimilación que su basta riqueza genera, por mediación de las influencias que transmite al sustrato cultural chino y las innovaciones y nuevos elementos culturales que propicia. Esta sinización, proceso adaptativo necesario, depende en gran medida, de los desarrollos conceptuales budistas y de la asimilación que de los mismos hacen las tradiciones nativas, y en menor grado, de una absorción del conglomerado extranjero por parte china. De este modo, al igual que hablamos de sinización debemos mencionar, sin temor a exagerar, una fuerte "budización" del sustrato autóctono. El budismo propició una aculturación china referente a sus aportes y desplegó nuevas formas que le hicieron modernizarse, lo que ni taoísmo ni confucianismo han logrado hacer en la misma medida. La asentada noción que afirma la tendencia búdica a reconciliar su doctrina con el pensamiento chino tradicional para conseguir una amalgama²⁸, debe ser matizada y entendida en

²⁸ Zürcher, E., *The Buddhist conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, E.J. Brill, 2 vol., Leiden, 1972, pp. 2-4 y ss.

un sentido diferente: es el taoísmo el que fuerza parte de su corpus clásico a vincularse a las nuevas ideas que trae consigo la fe extranjera, estableciendo, en principio, paralelos poco análogos con la función de reafirmar algunos de sus conceptos. En este proceso, el taoísmo asimilará, como ya veremos, muchas ideas y comportamientos budistas e imitará algunos de sus presupuestos organizacionales, propósito que fue facilitado por la especial flexibilidad y tolerancia de la doctrina extranjera, que le conferirá un hábito de poderosa atracción, y que los viajeros chinos a las fuentes originales del budismo comprobarán fehacientemente. China presenta hoy un conglomerado civilizatorio donde sus tres “religiones” son el confucianismo, el taoísmo y el budismo, pero es este último el que mayor recuerdo mantiene en el sustrato cultural colectivo, retratando un país en el que la doctrina del Gautama, a pesar de los maltratos del régimen comunista, ha adquirido no sólo el carácter de una fe nacionalizada sino auténticamente china.

5.3. La consolidación en el periodo medieval. Taoísmo contra Budismo: las primeras traducciones y el triunfo final

La expansión del budismo hacia Asia Central y Oriental conllevó una relevante riqueza cultural debida a las distintas elaboraciones en su seno y a la ingente masa literaria que lo sustentaba. El budismo que penetró en China era adulto, maduro, con elementos helenísticos e iraníes y reminiscencias indias pre-budistas, que provocaron que se convirtiese, desde el siglo I, en la religión y filosofía principal en muchas regiones orientales y entre las clases populares y letradas chinas. Su aclimatación se agudizó rápidamente porque dio respuesta a ciertas preocupaciones sociales, políticas y hasta económicas en una época en la que los conflictos y la inestabilidad eran la norma. Monasterios y templos, autónomos y solventes gracias a la acumulación de terrenos, prosperaron en función de intereses aristocráticos, campesinos o cortesanos, propiciando una influencia socio-política e intelectual muy destacada. La madurez budista, que había provocado la pérdida de su carácter exclusivista y había hecho que se convirtiese en una religión de salvación de carácter ecuménico, así como su evolución “sectaria”, le confirieron a la doctrina una gran consistencia y magnetismo, lo que le abrió la conquista de nuevos espacios. Tras la descomposición de las relaciones sociales del final de la época Han, fue el individuo, como sujeto de pensamiento, y no el Estado o la familia el que comenzó a tener relevancia, incidiendo en un mayor interés por el mundo de ultratumba y los desarrollos metafísicos que la fe extranjera acabaría por colmar pasando

por encima del taoísmo. La tendencia hacia lo inmaterial de las corrientes intelectuales a partir del siglo III, y el alejamiento de lo estrictamente ético-social y político, favoreció la oferta budista de una verdadera redención a una sociedad china con nuevos valores. Una sociedad en transformación, la inseguridad general, y determinadas características intrínsecas del budismo estuvieron, por consiguiente, en la base de su exitosa penetración e implantación general.

La tradición legendaria y mítica explica y fundamenta la llegada a China del budismo a partir del sueño del emperador Ming de Han acerca de una divinidad dorada que se interpretó como Buda, y que motivaría al monarca el envío de embajadas a India en busca de textos y un sentimiento de necesidad de la nueva doctrina. Según esta leyenda los hechos habrían discurrido entre el 60 y 64 de nuestra era²⁹. Aparentemente, como se deduce de este relato, parece haber un conocimiento implícito mucho mayor de lo que era de esperar, no sólo de la existencia del budismo, sino de todo aquello que aporta, así como un interés relativamente repentino por una fe, para esta época, poco conocida. El mito podría incluso estar relacionado con un recuerdo de contactos más antiguos entre China y Asia Central con presencia budista, cronológicamente enmarcados durante la expansión Han del siglo II a.C. o quizá antes, lo que explicaría, aunque no hay pruebas concluyentes al respecto, la tendencia helenizante de las estatuas de terracota halladas recientemente en la grandiosa tumba del emperador de Qin, Qin Shi Huang di, cerca de Xian, y que vivió en el siglo III a.C. En cualquier caso la leyenda muestra inusitada atención y respeto por una corriente ideológica que terminaría transformando parte de los elementos culturales chinos y creando otros nuevos. Muy pronto la religión extraña acabará siendo la principal en el seno de la religiosidad autóctona.

La primera referencia histórica constatable del budismo en China es del siglo I. El rey Ying del reino de Chu, entre Shandong y Gansu, habla, en un decreto imperial del año 65, de budistas y fieles laicos en la capital Pengcheng. Debía tratarse de una pequeña comunidad en la que los misioneros predicarían oralmente, como parece indicar la ausencia de traducciones fidedignas en este instante. No obstante, la primera comunidad relevante estuvo en Loyang, surgida, probablemente, a partir de la de Pengcheng tras la desaparición del reino

²⁹ Véase Maspero, H., "Le Songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources", *B.E.F.E.O.*, vol. X, 1910, pp. 95-130, en base a *Taisho issai Kyo*, t.52, n° 2102, pp. 4-5, y también Chen, Kenneth K. Sheng, *Buddhism in China. A Historical survey*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1964, pp. 29-32.

mencionado³⁰. Es en el siglo II, en concreto en 148, cuando llega a Loyang el primer gran traductor de textos originales indios, An Shigao, un parto de cuna noble que atrajo a la gran ciudad a otros religiosos extranjeros, centro-asiáticos, tanto partos como indoescitas e hindúes, que se convirtieron en los primeros traductores oficiales. Desde aquí, algunos monjes desarrollarán comunidades más hacia el este, en especial en Nankín, ya en el siglo III.

Los iniciales grupos budistas se formaron en las ciudades, donde se instalaron los mercaderes y los monjes fundaron los primeros monasterios, y entre los miembros de las clases socialmente más elevadas, aquellas con mayores posibilidades de acercarse a los recintos monásticos debido a la pérdida de vigor y magnetismo del confucianismo hacia las personas ilustradas y de buena posición social. Algo más tardíamente, en el siglo IV, al calor de las penetraciones bárbaras del norte, el budismo empezó a calar profundamente en las clases más populares, desbancando con premura en esa rivalidad al taoísmo, difundiéndose de forma genérica entre cortesanos, aldeanos, campesinos, chinos y extranjeros, logro que el taoísmo nunca consiguió en términos semejantes. Es por estos hechos que se ha dicho que el budismo progresó de las ciudades al campo y de las grandes capitales y centros comerciales a las restantes provincias³¹, pero es altamente probable que, desde el principio, y debido a su carácter igualitario y su creencia de salvación universal, empezase a interesar a las clases menos pudientes y a los campesinos en particular, cuyas condiciones vitales eran normalmente lamentables, y a los cuales el budismo podía ofrecer un consuelo revelador. Además, los conflictos y disturbios internos darían lugar al acercamiento de muchos a los monasterios, tanto para alimentarse como en busca de refugio espiritual.

Los reyes bárbaros septentrionales, especialmente los Toba de los Wei en el siglo V, fomentaron la nueva fe, entendiéndola como un elemento cultural superior y usándola para afianzar su poder en base a una consideración sublime de su espiritualidad y religiosidad. Pero también esta protección real buscaba someter, aunque fuese nominalmente, a monjes y monasterios al poderío de la corte. Se ponía, así, al monje al servicio del rey, solapando el respeto que se

³⁰ Maspero, H., "Les Origines de la communauté bouddhiste de Loyang", *Journal Asiatique*, 1934, pp. 87-107, en especial, p. 106; y del mismo autor, *Taoísmo y religiones chinas*, principalmente el cap. "El taoísmo y los principios del Buddhismo en China", pp. 413-426, específicamente, pp. 414-417; ed. Trotta, Madrid, 2000.

³¹ Franke, H./Trauzettel, R., *El Imperio chino*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 181.

debía tener al hombre de religión, un concepto muy indio y poco aplicable en China. El budismo aceptó, casi por motivos de inicial supervivencia, este siempre relativo sometimiento, propiciándose, de esta manera, la creación de una Iglesia búdica estatal. La protección de la realeza tenía, sin embargo, contraprestaciones: muchos monarcas donaban tierras y dinero a los monasterios y financiaban nuevas traducciones de textos sánscritos o incluso obras de arte, lo que, evidentemente, favoreció la consolidación y fortaleza del budismo.

En el apuntalamiento de la fe en las enseñanzas del Buda a partir del siglo V influyó notablemente el inicio de los viajes peregrinatorios de monjes chinos a las fuentes budistas para aprender más sobre la doctrina y traer consigo nuevos textos. Con la labor traductora, especialmente de Kumarajiva, que dio a conocer en China la escuela Madhyamika, según la cual la liberación implica trascender lo fenoménico que es ilusorio, estamos ante el inicio de un budismo plenamente culto y la continuidad de uno devocional, salvífico, que impregna la sociedad y acabará provocando el origen de las escuelas budistas chinas hasta fines del siglo VIII y principios del IX. Mientras en el norte el budismo se aproximaba al poder de la corte, en el sur, se acercó a las sociedades aristocráticas, y los monasterios siguieron modelos laicos. Por este motivo, los centros sureños solían estar más dispersos que los septentrionales, que se ubicaban en las regiones urbanas. Las ideas centralizadoras de los Sui y T'ang heredarán esta doble participación budista en la sociedad china, desarrollando la tendencia a controlar a su clero, y propiciando, de este modo, alguna de las principales persecuciones de las que será objeto la fe extranjera. Su consolidación no estuvo exenta, por lo tanto, de generar ciertas dificultades políticas y económicas a los dirigentes. Las ordenaciones de monjes privaban al Estado de mano de obra, soldados e ingresos importantes, y los campesinos tenían la costumbre de buscar la protección de los monasterios, que, además, desarrollaron un gran poderío económico a través de la acumulación de tierras donadas y por medio del control de los campos cultivados y los molinos de agua. Todo esto es motivo para que algunos tradicionalistas vean en el budismo un ataque frontal a la moral, pues rompía los vínculos familiares y excluía de las obligaciones respecto al Estado. Los confucionistas creían, por consiguiente, que esta fe extraña atentaba contra la fidelidad dinástica y la piedad filial, y que la vida monástica era un refugio para evitar los deberes públicos, como la obediencia al príncipe, y un medio de ociosidad. El idealismo budista era visto, así, como un mecanismo para generar desprecio por las leyes y las instituciones. De esta manera, hubo algunos esfuerzos dirigidos a reducir su clero y limitar sus riquezas, elementos que estuvieron en la base de las cuatro grandes persecuciones y prohibiciones³²

que el budismo sufrió en suelo chino, y que fueron, a pesar de todo, más de talante político-económico y social que ideológicas o filosófico-religiosas. Las proscripciones, aunque parecen movimientos contraculturales, que llevarían implícitas la preponderancia y enraizamiento de la fe foránea, no tuvieron generalmente un tono intelectual, porque tampoco podrían ya erradicar una doctrina que iba paulatinamente moldeándose y capturando la cultura tradicional. Estas periódicas persecuciones parecieron responder, principalmente, a pequeñas escaramuzas políticas por parte de emperadores escasamente coartados por limitaciones institucionales o una burocracia consistente³².

A través de las implicaciones económicas, sociales y culturales que el budismo generó en China, podemos apreciar y valorar no sólo el grado de penetración de su fe, sino sus aportes e influencias globales. Como ya se mencionó anteriormente, su llegada por las rutas mercantiles dio lugar a la erección de monasterios en las ciudades y grandes centros comerciales, que pronto empezaron a ejercer una fuerte labor mercantil como puntos de referencia caravanera. No sólo los comerciantes se hospedaban en los centros monásticos, sino que también sus moradores hacían sus propios negocios: préstamos sobre mercancías y subastas, que enriquecían muchos de estos lugares. En la mayoría se practicaba, además, la agricultura y se arrendaban tierras a los campesinos que huían de la explotación fiscal estatal, ya que en ellos no pagaban tributos ni desempeñaban trabajos personales. Desde un punto de vista social, la doctrina budista alentó gran número de rebeliones campesinas, e incluso ciertos monjes fueron líderes de algunos de estos movimientos populares. La creencia en el Buda futuro, venidero, Maitreya, que traería mejores tiempos, calaba profundamente en las mentes de las masas populares. Con los nuevos conceptos y presupuestos que el budismo genera y desarrolla en su evolución interna y con su profunda presencia, China creció cultural y hasta geográficamente, pues los contactos con el mundo no chino se acrecentaron con la presencia de la nueva fe y por el interés intelectual general que llevó a muchos lugareños a

³² Cf. Gernet, J., *Op. cit.*, pp. 190 y ss. Las cuatro persecuciones fueron: la de los Wei del norte en 446, la de los Zhou del norte en 574, ambas alentadas por los taoístas ante los privilegios ganados por los budistas, la realizada bajo los T'ang, entre 842 y 845, precedida por un movimiento pseudo-nacionalista o "culturalista", de reacción a las influencias extranjeras, y, finalmente, aquella llevada a cabo en época de los Zhou posteriores en 955.

³³ Sobre las particularidades de las proscripciones es recomendable, Ch'en, K., "On some Factors responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao", *HJAS*, n° 17, 1954, pp. 261-273.

recorrer amplios territorios para empaparse de todo el conglomerado cultural búdico. Es por eso que los monasterios, además de centros económicos significativos, se consignaron como lugares de civilización, de ilustración y como centros artísticos. De modo global, el budismo parece haber dulcificado a grandes sectores poblacionales y haber imbuido de una honda espiritualidad suelo chino, mucho más de lo que estaba al alcance del taoísmo. Nuevas técnicas y temas enriquecieron la literatura, generándose inclusive nuevos géneros como las predicaciones públicas o las conversaciones entre maestro y discípulo, y transformaron la visión cósmica local al introducir la consideración de un destino humano inserto en el ciclo de renacimientos, en donde se confunden sin remedio seres humanos y sobrenaturales. Estamos hablando, por lo tanto, de una cultura budista en China que ni siquiera el golpe sufrido con la persecución de época T'ang, que pretendía recuperar la culturalidad nacional, pudo eliminar ya del sustrato civilizador del gran país del Extremo Oriente.

Uno de los aspectos más discutibles y apasionantes del budismo en China es su relación cultural con el taoísmo, a la cual dedicaremos los próximos párrafos. Las superficiales analogías³⁴ que los taoístas pretendieron ver, en el seno de las primeras traducciones, con los conceptos y términos extranjeros, responden, principalmente, al interés autóctono de refrendar ideas y especulaciones propias y a una noción de pretendida superioridad de la cultura tradicional china sobre la doctrina foránea. No creemos que tal forzada vinculación haya podido estar en la base del triunfo apoteósico del budismo. El fundamento de las semejanzas pudo estar en algunas leyendas que convertían a Buda en discípulo de Lao Zi. Partiendo de un relato popular en el siglo III a.C., Wang Fu, en una obra titulada "Libro de la conversión de los bárbaros por Lao Zi" (*Laozi huahu jing*), habla de la marcha del ideólogo del taoísmo hacia el oeste y de la conversión del rey de los bárbaros occidentales, con lo que Lao Zi se convertía, automáticamente, en el instructor supremo de la corriente nativa. La diferencia con el budismo estaría en que éste fue predicado por maestros de inferior rango y sería una defectuosa comprensión de la doctrina taoísta por parte de los pueblos bárbaros no chinos, por supuesto, considerados menos cultos. En la "Disertación sobre los bárbaros y los chinos" (*Yixia Lun*), obra de Gu Huan, del siglo V, se enfatiza la superioridad del taoísmo sólo porque es chino, y se sobreentiende una hermandad entre ambas corrientes, aunque los

³⁴ El empleo de la terminología taoísta vinculada con la budista se llamó "método de analogía", *Ke-yi*; cf. Zürcher, E., *Op. cit.*, en nota 28, pp. 12-13, 184 y 187.

extranjeros recibirían una doctrina incompleta, el budismo, debido a su incompetencia. Tal defensa nacionalista debió verse acelerada precisamente con la penetración búdica, en tanto que la nueva fe se dirigía a ámbitos semejantes a los captados por los taoístas, y de esta manera, podía llegar a ser, como efectivamente fue, una muy dura competencia. La complejidad filosófica budista calaría inicialmente en ciudades y ambientes mercantiles mientras los aspectos devocionales y rituales llamarían la atención popular con celeridad, con más intensidad que la que el ámbito taoísta nativo podía esperar y consentir. En este sentido, aunque hubo unas pocas influencias mutuas, principalmente prácticas, la fuerza y riqueza de la extraña doctrina fue mucho más influyente sobre el taoísmo que el caso contrario, y la supuesta simbiosis sincrética que entre ambos se habría producido, a pesar de sus notables e irreconciliables diferencias religiosas, debe ser retenida en un marco genérico de aportes budistas sobre el taoísmo.

La poca fiabilidad de las primeras traducciones, plenas de interpolaciones, interpretaciones subjetivas y glosas de diverso tipo, que falsearon la originalidad del texto y generaron una enorme confusión y mezclas conceptuales, y en las cuales participaron activamente taoístas como asistentes de los equipos, estuvo en la base de la errónea idea de ver el budismo como una versión de la tendencia nativa, aunque hubiese ligeras semejanzas superficiales. El hecho de que los chinos partieran de su fundamento conceptual taoísta y se basaran en él, y que los misioneros budistas tuvieran que vivir y predicar en ambientes bajo el control de maestros de dicha filosofía, explica el inicial interés en solapar la nueva fe, considerada rápidamente una amenaza, y el posterior intento de refrendar, en vista de su riqueza, los fundamentos ideológicos taoístas. En el fondo se pudo traslucir cierta indefensión y sentimiento de inferioridad ante los presupuestos de la fe foránea. De este modo, se fuerza una identificación bastante apresurada y libre, complicada, además, por la lejanía existente entre el sánscrito y el chino. Bodhi, Iluminación del Buda, se igualó con la obtención del Tao; arhat, se tradujo por zhenren, “Hombre Real”, título de jerarquía de los Inmortales taoístas, y Nirvana, existencia incondicionada, vacío, objeto de la salvación o Realidad Verdadera, se convirtió en wu-wei, no-intervención, modo de actuar de los principales Inmortales. Las primeras traducciones fueron vistas más como una temática potencialmente interesante al taoísta que un acercamiento a las ideas centrales del budismo, sobre todo en lo concerniente a los libros de moral y meditación, y quizá respecto a ciertas referencias al paraíso o Tierra Pura. Estos temas inicialmente traducidos se referían a diversos aspectos que llamaban la atención a los taoístas como seguidores de una religión personalizada y no

tanto al doctrinario de la nueva fe. Es así que no podemos suscribir la idea tendente a hacer de esta religión nativa una ayuda esencial a la expansión budista. De hecho, su triunfo se debió a ciertas virtudes internas, ya mencionadas, y no a lo que los taoístas hicieron por ella, y es por esto que, con el tiempo, los seguidores de las enseñanzas del Buda se desmarcarán y no habrá ninguna identificación doctrinal.

El interés taoísta respondía a un proceso de reafirmación de sus propios principios y de esfuerzo por comprender y asimilar, en lo posible, una serie de conceptos e ideas que ignoraban, disponiendo en la práctica, por lo tanto, con escasas posibilidades de poder transformar sus componentes. La intención era forzar a la fe foránea a expresarse y así entenderla y aprovecharla en beneficio propio, no a explicarla en función taoísta. No es casual que entre el siglo I a.C. y el I de nuestra era, momento de inicio de la penetración budista en China, hubiese un renacer del taoísmo, el Hsuan-hsueh o Neotaoísmo, una reorientación mucho más metafísica y cercana a las ideas extranjeras. Se podría plantear la posibilidad de que ambas corrientes hubieran desarrollado las mismas tendencias intelectuales, pero hay que recordar y tener en cuenta que la metafísica budista y su enseñanza básica, purificar la mente para desprenderse de las ataduras de la vida, estuvo en sus inicios, en su génesis, en un momento en que el taoísmo no elucubraba sobre este sentido del devenir vital. La última realidad, que trae una armonía universal, con la idea de no-ser (*wu-wei*) en su fundamento, es, realmente, una especulación nativa tardía.

El Ke-yi, que parecía un método especializado para iniciar en el budismo a la clase media, ya versada en las ideas confucianas y en el taoísmo, pudo tener una mayor intención de reafirmación de ideales preconcebidos que de conocimiento de las profundas referencias budistas. Este denodado interés parece que estuvo repartido a dos bandas: la reafirmación de ideas propias, tradicionales chinas, y de ahí la consideración de la nueva fe como una versión taoísta, y el conocimiento, entendimiento, asimilación y, finalmente, uso de algunos de los fundamentos y presupuestos doctrinales budistas. Cuando esto aconteció, la afición manifestada en las peregrinaciones y viajes a las fuentes originales, relanzó el budismo y lo desmarcó rápida y totalmente del taoísmo. Un discípulo de Kumarajiva del siglo V, Flui-yu, condenaba el sistema de analogías porque favorecía la consolidación taoísta y frenaba un tanto a la fe extranjera³⁵. La

³⁵ Véase Lahiri, L., "Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts", transcrito por Lien-Hoa en *www. Buddhismtoday.com/*.

idea de conocer, loable y comprensible, aparecía, pues, relacionada con la del refrendamiento y reafirmación de conceptos ya tradicionales, aunque fuese en base a una vinculación forzada, superficial y, muchas veces, casi metafórica, circunstancial.

Las traducciones de los textos budistas, elegidas por los ambientes taoístas con intenciones propias y para configurar nuevas prácticas, pronto empezaron a mostrar las grandes diferencias entre ambas doctrinas, disipándose en pocos años las iniciales semejanzas. El budismo, consciente y seguro de sí mismo, no quiso seguir siendo confundido, ya que podía desarrollar, como así hizo, sus propios contenidos y triunfar con ellos. La mayor facilidad de las prácticas religiosas extranjeras atrajo a muchos de los que sufrían las dificultades de las taoístas, con lo que la nueva doctrina acabaría ganándole la mano a la tradición autóctona en su propio territorio. Universalismo, compasión, tolerancia, salvación para todos y un camino espiritual y religioso menos difícil y largo, favoreció la victoria budista y trajo consigo el consiguiente reconocimiento popular³⁶. El predominio de lo búdico y su influjo en los cimientos ideológicos y conceptuales y en el organigrama filosófico taoísta es abundante. Los Budas trascendentes y bodhisattvas originaron en el taoísmo unos seres, los Venerables Celestes, Tianzun, con su mismo papel de salvadores y maestros, en tanto que las ceremonias locales adoptaron la costumbre de prosternarse ante las Tres Joyas, el Dao, los Libros Sagrados y la Comunidad de los Fieles, a semejanza de las prácticas budistas. El Canon taoísta se contemplaba en Tres Profundidades, Sandong, en imitación directa de las Tres Cestas (Tipitaka-Sanzong) de las escrituras pali, y ciertas ideas y personajes de la fe foránea parecen haber influido en la conformación del panteón del taoísmo religioso. Del mismo modo, la casilla central de las nueve en que se divide uno de los Campos de Cinabrio del cuerpo humano es llamada Nirvana. El sabio taoísta del siglo V, T'an-luan, vinculó ambas tendencias a través de las prácticas meditativas, completando el método visualizador nativo con prácticas contemplativas del budismo³⁷. Éste

1999, pp.4-5.

³⁶ Revisese al respecto, Maspero, H., *Taoísmo y religiones ...*, *Op. cit.* en nota 30, pp. 276-277. El triunfo depende de la masa de fieles que se logre atraer, carrera competitiva en la que el taoísmo perdió claramente. De ahí su interés por "adueñarse" de la nueva doctrina y casi convertirla en una escuela derivada.

³⁷ Cf. Corless, Roger, J., "T'an-luan: Taoist Sage and Buddhist Bodhisattva", en *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, ed. David W. Chappell, Hawaii, Hawaii UP, 1987, pp. 36-48, en especial, pp. 36-38.

inspiró, por lo tanto, las visualizaciones que se describen en el ritual meditativo taoísta. Del mismo modo, la invocación con cantos del Buda ayudó a concretar los ensalmos autóctonos, de manera que con la recitación de su nombre se podía alcanzar salud física. Por clara intermediación budista se convirtió, ya desde época Han, a Lao Zi en una divinidad que viene a salvar a la humanidad mediante la predicación, como hizo el Buda Sakyamuni, y por eso se le consideraba el Cuerpo del Dao, daoshen, expresión semejante al Cuerpo de Ley búdico, Dharma-kaya (fashen). Lao Zi se imaginaba, por consiguiente, como la Quietud Total y Pura de la Vacuidad.

No debemos olvidar que el taoísmo no tuvo un corpus doctrinal ni prácticas sistematizadas por una revelación externa, y por todo ello es comprensible que viese con buenos ojos la posibilidad de acomodarse al budismo y rellenar algunas de sus lagunas. De este modo, aprovechó vocablos y expresiones de la filosofía búdica para explicar algunos de sus procedimientos místicos, en un proceso que asemeja cierta "budización" a partir de algunos préstamos. El taoísmo creció dogmática y metafísicamente con la fe extranjera, hasta el punto que, en época T'ang, su clero era análogo al budista.

En el período inicial de contacto de la doctrina foránea con China, los traductores, fundamentalmente monjes no chinos sino centro-asiáticos, encontraron graves problemas para llevar a cabo una transcripción fonética de los nombres indios y para captar la esencia de las nociones abstractas e ideas concretas budistas, ya que los caracteres chinos son eminentemente pictográficos en su forma e ideográficos en su naturaleza, y además monosilábicos respecto a sus sonidos, en tanto el sánscrito es alfabético y polisilábico, con una gramática muy compleja. Por si no fuera suficiente, también los conceptos espacio-temporales son diferentes; los chinos los entienden finitos, con relación a etapas políticas o períodos vitales, y los indios infinitos, en vinculación con el cosmos más que con unos límites terrenos marcados por la corta y efímera vida humana³⁸. Aunque en un principio no ayudó demasiado, la creación del canon chino³⁹ de escrituras budistas sería, al lado de las manifestaciones estéticas, un

³⁸ Wright, A.F., *Op.cit.*, en nota 22, pp. 33-34.

³⁹ *Ta-Ts'ang-Ching*, "Depósito de Escrituras Mayores". Incluye traducciones de *sutras* mahayánicos, *Tantras*, *Vinayas* y *Abhidhammas* tempranos, *Agamas*, correspondientes a los primeros *Nikayas* y a los *Jatakas* y *Sastras*, tratados de *Madhyamika* y *Yogacara*, y también comentarios a las traducciones, tratados, biografías, obras de las escuelas chinas, enciclopedias y diccionarios.

baluarte en la difusión de la doctrina y en la influencia sobre la vida social y el pensamiento religioso y filosófico local.

Las primeras traducciones fueron vagas y confusas, debidas a las diferencias lingüísticas, a las variadas formas de budismo introducidas, a las distintas nacionalidades de los traductores y, principalmente, a la forzosa y superficial analogía provocada por los ambientes taoístas. Pero, con el tiempo, los propios budistas chinos introdujeron cambios en el sistema doctrinal nativo, enriqueciéndolo y generalizando el uso de algunos caracteres no comunes en la escritura. Las abundantes distorsiones acabaron por convencer a los especialistas para traducir los significados de los nombres propios, que podía hacer más evidente la comprensión, aunque iba a seguir siendo complicado llegar a vislumbrar el sentido profundo de los términos teológicos, como Nirvana, por ejemplo. Como los paralelos taoístas no podían transmitir el significado sutil, se decidió mantener las palabras extranjeras y transcribirlas en chino, intentando, así, sin mucho éxito, comprender esos presupuestos y conceptos extraños. Mientras los propios monjes chinos no se capacitasen convenientemente, ayudados por religiosos extranjeros, y no estudiasen a salvo de ideas preconcebidas, no se podría entrever una correcta comprensión del magnífico corpus textual llegado hasta estas tierras del Lejano Oriente. Este hecho sólo ocurrió a partir del siglo IV.

Se han distinguido tres etapas⁴⁰ en el proceso de traducción. En la inicial, desde mediado el siglo II hasta principios del V, en época de la dinastía Wei Occidental, fue de particular relevancia la herencia que la estructura del canon budista mostraba respecto a la tradición oral de difusión del conocimiento en India, que pudo incidir en que los monjes extranjeros centro-asiáticos transportasen más en su memoria las enseñanzas que por escrito. Estas traducciones antiguas incluían varios monjes en colaboración, y aunque algunos de ellos, extranjeros, pudiesen haberlas intentado por sí mismos, lo habitual fue solicitar la asistencia y ayuda de un nativo, al que se le explicaban los textos en un chino a veces demasiado precario, y que luego escribía lo que oía. Entre los primeros traductores se destacó, como ya mencionamos más arriba, An Shigao, que en Loyang organizó, con otros monjes foráneos, un centro caracterizado por su literalidad. Las escrituras traducidas se referían a la práctica de la

⁴⁰ Kefei, W., / Fan Shouyi, "Translation in China: A motivating Force", *Meta*, XLIV, 1, 1999, pp. 10-21, especialmente, p. 13 y ss.

meditación, Dhyana, que causó un gran impacto en el pensamiento chino y que el taoísmo se apresuró en aprovechar.

En el período que llega a la dinastía Sui, en los siglos VI y VII, la corte empezó a patrocinar a los monjes y sus traducciones, ofreciendo subvenciones y deseosa de registrar las enseñanzas budistas. Este interés y afición se debió al deseo de los dirigentes de alcanzar mérito y sacralidad, y, de paso, satisfacer la creencia de las multitudes, denotándose con ello, claramente, la relevancia y profundidad que la nueva doctrina había alcanzado entre amplias capas de la población. El monje Dao An, que estableció los primeros equipos de trabajo organizados y que realizó traducciones mucho más serias porque, aunque no dominaba el sánscrito a plenitud, estaba familiarizado con las doctrinas de la fe foránea, fue el compilador de un catálogo de textos budistas donde se recogen las traducciones realizadas desde la época Han hasta el 374. Su trabajo como crítico textual, de las traducciones y la terminología, y sus comentarios para explicar la esencia de los pasajes, abrieron un nuevo modo de entender la doctrina, intentando hacer comprensibles las expresiones elípticas de los sutras y las sutilezas de ciertos fragmentos. Dao An creó en Chang-an un destacado centro de traducciones que se convertiría en el fundamento de la posterior labor de Kumarajiva⁴¹. Traído desde Kucha por la corte de la China septentrional en el siglo IV, es llevado a Chang-an y se convierte en preceptor nacional al mando de monjes y laicos, desarrollando como tarea primordial la traducción de los escritos del Mahayana y las ediciones críticas interpretativas, comentarios que ayudaron a explicar con certeza los textos originales. Mientras Dao An era partidario de una adherencia fiel al original, exacta, que hiciera entendible a los laicos las verdades más profundas de las enseñanzas del Buda, Kumarajiva pensó que sería más apropiado y útil seleccionar y acortar algunos textos, reteniendo el significado originario, puesto que la idea básica de la traducción debía ser comprender el tema central del sutra en cuestión. Pero fue el viajero Faxian, que a principios del siglo V salió en busca del Dharma a las fuentes indias, el que abrió el sendero a muchos monjes chinos con deseos de estudiar el budismo y difundió el afán de traer maestros para que practicasen la doctrina. Su interés intelectual marcó el punto de inflexión del poder influyente que sobre la mentalidad china estaba teniendo la cultura búdica. Este peregrino trajo la versión original de las Reglas de Disciplina o Vinaya, que todavía no habían sido traducidas, y vertió al chino sutras importantes como el Mahaparinirvana Sutra.

⁴¹ Véase Lu, Zheng, *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism*, China Book Company, Beijing, 1979, p. 18 y ss.

Durante la dinastía T'ang, (618-907), momento álgido del budismo, las traducciones se debían casi de manera exclusiva a chinos muy versados en los principios de la fe extranjera, ayudados por el patronazgo de la corte. Esta es la época del monje peregrino Xuanzang, que desde 629 viajó por occidente comportándose como un auténtico devoto de la fe. Sus experiencias fueron resumidas en "Reseñas de las Regiones Occidentales bajo el reino del Gran Tang" (Da Tang Xi Yu Ji).

No podemos dudar, por lo tanto, de que las traducciones de los clásicos budistas ejercieron una considerable influencia y alcance en varias áreas de la cultura china, la filosofía, religión, literatura y lingüística, y también, como veremos seguidamente, en el arte, especialmente, escultórico y pictórico. El despertar de la curiosidad e interés autóctono supuso el paulatino paso de una aceptación pasiva a una activa de la cultura extranjera, y con el dominio nativo de las traducciones empezó a conformarse una literatura propia y una teorización acerca de la misma, de enorme interés. El progreso de la versión al chino de los textos budistas, desde una liberal, bastante confusa, a una libre, todavía más enredada e incluso errónea, hasta una práctica integral de traducciones literales y libres, marcó el crecimiento de la lengua china en varios miles de nuevas palabras⁴² y supuso la creación de una serie de cambios sintácticos y estilísticos. Nuevos motivos, imágenes y técnicas literarias enriquecieron el bagaje cultural local, hasta el punto de que la poesía rimada T'ang o las historias de fantasmas de época de las Seis Dinastías, se debieron a la influencia de los clásicos budistas. De este modo, el palpable peso específico de la cultura extranjera se nos antoja fundamental para comprender, en su justa medida, el posterior desempeño civilizador de la medievalidad china.

6. Conclusión

La conquista budista de China, y de toda la cornisa asiático-oriental y del sudeste en general, tanto doctrinal, filosófico-religiosa como artística, fue un proceso civilizador de gran alcance, aún a pesar de las enormes diferencias que presentaban ambos ámbitos culturales, y que llegó a modelar la cultura china tradicional en un grado mucho más intenso de lo que quizá se ha querido admitir. Para que esta corriente extranjera y extraña a la mentalidad autóctona pudiera triunfar y, de paso, moldear algunos campos del saber ancestral chino, tuvieron

⁴² Cf. Kefei, W., / Fan Shouyi, *Op. cit.*, p. 21.

que darse una serie de circunstancias que, en mayor grado, son inherentes al budismo. Estamos hablando del desarrollo de Mahayana, con su vertiente tolerante y salvífica, flexible y atrayente para el neófito, una religión de salvación que implica sentimiento de solidaridad entre sus miembros y una esperanza escatológica, así como del enriquecimiento de la doctrina en su migración por India y Asia Central, donde acabaría convirtiéndose en una poderosa amalgama cultural, y que fue la que vulneró las fronteras chinas, todo ello acompañado de las particulares condiciones y circunstancias históricas por las que pasaba el gran país amarillo en el momento del contacto, y del interés intelectual despertado ante la presencia de la fe extranjera, representado por los impactantes viajes de peregrinación de monjes chinos, lo que denota una dinamicidad cultural bastante más relevante que lo que parte de la historiografía local nos muestra.

El amplio espectro de la cultura extranjera acabó por colmar, en su nueva residencia, ciertas lagunas filosóficas, contribuyendo de este modo a enriquecer la antigua civilización ancestral china y perdurando hasta la actualidad. El componente adaptativo y amalgamante del budismo, y su poderosa riqueza conceptual e ideológica, y no tanto un papel activo del taoísmo en su recepción, acabaron por conseguir, no sólo su “nacionalización”, sino el despliegue de un budismo chino propio, tan consistente y actualizado a su época, que será, a su vez, exportable a otros lugares, particularmente Corea y el archipiélago japonés.

Apoyándonos en un intento de dejar atrás visiones particularistas y mitificantes, podemos concluir diciendo que el budismo ha sido una poderosa fuerza histórica, con lo que ello conlleva, para el continente asiático, como también lo fue, paralelamente, el cristianismo en la llamada vertiente occidental del mundo.

7. Bibliografía

7.1. India

- Boisselier, J., (1998), *La sabiduría de Buda*, ed. B.S.A., Barcelona.
- Conze, E., (1997), *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México.
- Coomaraswamy, A.K., (1997), *Hinduismo y Budismo*, ed. Paidós-Orientalia, Barcelona.
- Cowell, E.B.,/Müller, F.M.,/Takakusu, J., (1924), *Buddhist Mahayana Texts*, en "The Sacred Books of the East", t. 49, Londres.
- García-Ormaechea, C., (1989), *El arte indio*, Madrid.
- Glasenapp, H. von, (1974), *El Budismo: una religión sin Dios*, ed. Seix Barral, Barcelona.
- Gómez Bosque, P., (1973), *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid.
- Harvey, P., (1998), *El Budismo*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Kawamura, L.S. (ed.), (1981), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Wilfred Laurier Univ. Press, Waterloo, Canadá.
- Kosambi, D.D., (1956), *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay.
- Lowenstein, T., (2001), *El Despertar de Buda*, Duncan Baird Publishers, Colonia.
- Pye, M., (1978), *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, Duckworth, Londres.
- Saddhatissa, H., (1996), *Introducción al Budismo*, ed. Alianza, Madrid.
- Santoni, E., (1999), *El Budismo*, Acento ed., Madrid.
- Senart, E., (1900), "Bouddhisme et Yoga", *R.H.R.*, XLII, pp. 340-355.
- Takakusu, Junjiro, (1956), *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Hawaii Univ., Honolulu.

- Thera, Nyanaponika (ed.), (1999), *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, ed. Edaf, Madrid.
- Thomas, E.J., (ed.), (1997), *El Camino al Nirvana. Antología de textos del Canon Pali*, ed. Edaf, Madrid.

7.2. Asia Central

- Banerjee, P., (1994), "The Spread of Indian Art and Culture to Central Asia and China", *Indian Horizons*, vol. 43, nº 1-2, pp. 1-11.
- Boulnois, L., (1968), *La Ruta de la Seda*, ed. Aymá, Barcelona.
- Hackin, J., (1928), "The Colossal Buddhas at Bamiyan, their influence on Buddhist sculpture", *The Eastern Art*, vol. I, nº 2, pp. 109-116.
- Kitagawa, J.M., / Cummings, M.D., (1987), *Buddhism and Asia History*, MacMillan, Nueva York.
- Landry, L., (1982), "The Migrations of Buddhism", *Asian Society's Focus on Asian Studies*, vol. II, nº 1, *Asian Religions*, pp. 20-21.
- Lattimore, O., (1951), *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York.
- Marshall, S.J., (1960), *The Buddhist Art of Gandhara*, Cambridge Univ. Press. , Cambridge.
- Puri, B.N., (1987), *Buddhism in Central Asia*, Motilal Barnarsidass, Nueva Delhi.
- Stein, A., (1933), *On ancient Central-Asian Tracks*, Londres.

7.3. China

- Ayala, R.R., (1999), *Mitología china*, ed. Edicomunicación, Barcelona.
- Bodhidharma, (1994), (traducción y comentarios de Red Pine), *Enseñanzas Zen*, ed. Kairós, Barcelona.
- Boisselier, J., (1986), *Historia ilustrada de las formas artísticas: Asia III*, "Los gestos de Buda", pp. 86-106, ed. Alianza, Madrid.
- Braun, K., (2001), "Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of

- Confucianism, Taoism and Buddhism", *Axis Mundi*, Univ. Alberta, Canadá, 11 pp.
- Cervera, I., (1989), *El arte chino*, Madrid.
 - Chapell, D.W., (ed.), (1987), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Hawaii Univ. Press., Honolulu.
 - Cheng, F., (1989), *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*, ed. Monte Ávila, Caracas.
 - Chen, Kenneth, K.S., (1964), *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton Univ. Press, N. Jersey.
 - Chen, J.K.C., (1973), *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton N. Jersey.
 - Ch'en, K., (1954), "On some Factors responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao", *HJAS*, nº 17, pp. 261-273.
 - Cleary, T., (1999), *El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al sutra del Diamante*, ed. Edaf, Madrid.
 - Cleary, T. (ed.), (2001), *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*, ed. Kairós, Barcelona.
 - Crell, M., (1976), *El pensamiento chino desde Confucio a Mao Tse Tung*, Alianza, ed., Madrid.
 - De Bary, W.T, et al., (1960), *Sources of Chinese tradition*, vol. I, Columbia Univ. Press, Nueva York / Londres.
 - Fahr-Becker, G. (ed.), (1999), *Arte Asiático*, ed. Könemann, Colonia.
 - Farrer, A., / Whitfield, R., (1990), *Caves of the Thousand Buddhas, Chinese Art from the Silk Route*, British Museum, Londres.
 - Feng Youlan, (1989), *Breve Historia de la filosofía china*, ed. Lenguas Extranjeras, Beijing.
 - Franke, H., / Trauzettel, R., (1984), *El Imperio chino*, ed. Siglo XXI, Madrid.
 - García Daris, L., (1986), "El Budismo de India a Extremo Oriente. Proceso de Inculturación", *Actas I Jornadas Argentinas de Estudios Orientales*, Buenos Aires, pp. 50-86.

- Gernet, J., (1999), *El mundo chino*, ed. Crítica, Barcelona.
- Gernet, J., / Verellen, F., (1998), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from The Fifth to the Tenth Centuries*, Columbia Univ. Press, Nueva York.
- Grousset, R., (1961), *Historia del arte y la civilización china*, ed. Noguer, Barcelona.
- Huan Zuan, (1980), "Una perla en la Ruta de la Seda: Dunhuang", *Revista de Arqueología*, n° 1, pp. 16-22.
- Kefei, W., / Fan Shouyi, (1999), "Translation in China: A motivating Force", *Meta*, XLIV, 1, pp. 10-21.
- Kitaura, Yasunari, (1991), *Historia del arte de China*, ed. Cátedra, Madrid.
- Kong Ghee, (1999), "The Chinese Buddhist Schools", *BDEA, Buddhist History & Culture*, www.buddhanet.net/about_bn, 4 pp.
- Lahiri, L., (1999), "Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts", transcrito por Lien-Hoa en www.buddhismtoday.com/.
- Lin, Y., (1968), *Teoría china del Arte*, ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Lu, Zheng, (1979), *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism*, China Book Company, Beijing.
- Maillard, C., (2000), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, ed. Akal, Madrid.
- Maspero, H., (2000), *El Taoísmo y las religiones chinas*, ed. Trotta, Madrid.
- Maspero, H., (1910), "Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources", *B.E.F.E.O.*, vol. X, pp. 95-130.
- Maspero, H., (1934), "Les Origines de la communauté bouddhiste de Loyang", *Journal Asiatique*, pp. 87-107.
- Montenegro, A., (1974), *Historia de la China Antigua*, ed. Istmo, Madrid.

- Nan, Huai-Chin, (1995), *The Story of Chinese Zen*, C.E. Tuttle, Nueva York.
- Ren, Jiyu, (1985), *A History of Buddhist Religion in China*, Chinese Social Sciences Press, Beijing.
- Rivière, R.J., (1966), *El pensamiento filosófico de Asia*, Madrid.
- Sengupta, A., (1998), "Cultural Synthesis in the Buddhist Art of China", en *Across the Himalayan Gap*, cap. 22, Indira Gandhi National Center for the Arts, Nueva Delhi, pp. 11.
- Suzuki, D.T., (1940-43), *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Albin Michel, ed., París.
- Suzuki, D.T., (1979), *Introducción al Budismo Zen*, ed. Mensajero, Madrid.
- Tregear, M., (1991), *El Arte Chino*, ed. Destino, Barcelona.
- Walthall, M. Kate, (2000), "Buddhism: The Journey from India to China", www.anu.edu/asianstudies/buddhism/spread.html, pp. 5.
- Welch, H., (1967), *The Practice of Chinese Buddhism*, Harvard Univ. Press., Cambridge.
- Wright, A.F., (1994), *Buddhism in Chinese history*, Stanford Univ. Press.
- Zürcher, E., (1959), *The Buddhist Conquest of China; the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vols., E. J. Brill, Leiden. (Nueva edición, 1972).

EL NACIONALISMO EN CUATRO HACES DE PROBLEMAS: IDENTIDAD, POLÍTICA, XENOFOBIA Y ÉTICA

Prof. Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti*

Abstract

The current essay pretends to aboard the notion of nationalism, understanding its problem from a scientific point of view, and trying to achieve a systematic answer. This notion will allow us to reflect other important elements of the social structure, through its historical relations, as it is revealed in other notions such as identity, politics, xenophobia and ethics. The problem will be presented in four parts. First we will approach different concepts of nation and national identity, and its implications in the Venezuelan reality. Second, the political dimension of the nationalism, beginning by its definition, then its difference with other concepts such as patriotism, and its different manifestations in precapitalist societies, capitalist societies. The third part is a brief commentary about recent manifestations of xenophobia in Venezuela. Our last and fourth part will consider the minimum ethical principles that demands this problem in our societies.

***Enrique Alí González Ordosgoitti.** Doctor en Ciencias Sociales (UCV, 1999), Estudios de Maestría de Historia de América (UCV, 1983-84, tmT), Especialista en Administración de los Servicios Culturales (OEA, CONAC, ENHAP, 1981), Sociólogo (UCV, 1978), Técnico Superior en Folklore (Mde, 1975), Baccalaurato Filosófico (UPSRoma, 2001-03). Profesor Asociado Escuela de Filosofía, Doctorado en Humanidades, Doctorado en Ciencias Sociales y Profesor Invitado en la Maestría de Diseño Arquitectónico, todos en la UCV. Miembro del SPI Nivel III, Miembro del CONABA y del PEI. Es Autor (y coautor y compilador) de 26 libros, 106 Artículos en Revistas Arbitradas y de 108 Ponencias en Eventos Científicos nacionales y de otros países. Premio APUCV 2000 a la Trayectoria del Investigador en Ciencias Sociales. Ganador del Concurso de Ensayo Nueva Sociedad de la Fundación Friederich Eibert, los años 1988, 1990 y 1991.

Key words: *nationalism, nation, patriotism, political identity, xenophobia, ethics, Europe, Venezuela.*

1. Nación e Identidad en el caso venezolano.

Pero, ¿qué vamos a entender por nación? Debido a que han sido múltiples las significaciones asignadas al término nación, vamos a ilustrar dos procesos de conformación del estado-nación y luego acordaremos el contenido del mismo:

"(...) en muchos casos la existencia de una nación ha dado lugar a la correspondiente creación de un Estado, en muchos otros la creación de un Estado ha sido anterior y causa de la posterior creación de una nación mediante la asimilación de diversos pueblos, regiones y culturas."
(Castiñeira, 1998: 262)

Por un lado tendríamos a Polonia. La nación polaca surge en el siglo X, derivada de una tribu llamada Polonia. Hasta el siglo XVIII, todos los habitantes se llamaban a sí mismos polacos, y se atribuían un mismo origen, pero luego al irse incrementando en su seno las diferencias sociales (estratos, clases, etc.), comenzaron a atribuirse diversos orígenes según la Biblia. La nación polaca surgió con un enorme grado de identidad cultural; decimos que la nación étnica se convirtió en nación-estado¹, conservando una gran carga de identidad.

¹ Es bueno acotar la salvedad, de que este surgimiento del Estado-nación polaco, proveniente de manera directa de una nación étnica no puede ser extendido a los otros Estado-nación europeos y quizás ni siquiera al mismo Estado polaco actual, según autores como Enrique Dussel:

"Se habla frecuentemente de "Nación-Estado" (o "Estado-Nación"), como sinónimo de Estado moderno. Sin embargo, ninguno de los Estados modernos es un Estado-Nación. España, por ejemplo, es un Estado formado desde la unidad de Castilla-Aragón (bajo la hegemonía castellana) y por dominación de las otras naciones (Cataluña, Vasconia, Asturias, Galicia, etc.). De la misma manera Francia es la dominación de "l'Ile de France" sobre las otras naciones (bretones, provenzales, etc.); la Alemania de Bismarck es la dominación de Inglaterra sobre Wales, Scotland, Irlanda, etc. De manera que deberemos borrar de nuestro vocabulario aquello de "Estado-Nación", para hablar más correctamente de Estado de hegemonía o dominación uninacional (étnico, tribal, etc.) sobre otras naciones (étnicas, tribus, etc.)." (Dussel, 1993: 53)

² En 1777 se forma la Capitanía General de Venezuela, que viene a unificar el mando gubernativo y militar, antecedente remoto de nuestra conformación como país. Hasta ese momento, de las Provincias que luego formarían parte de Venezuela: Cumaná, Guayana,

Por otro lado, tendríamos a Venezuela. Nosotros nunca existimos previamente como nación-étnica, ya que nuestras comunidades indígenas no estaban unidas entre sí por fuertes lazos de solidaridad, salvo los ocasionales acuerdos, defensivos u ofensivos, en casos de guerra. Desde el principio nos conformamos como nación-estado, producto de decisiones políticas de la Corona de España², que implicaban la aceptación de la hegemonía de las etnias provenientes de Europa³ (tanto en su modalidad peninsular como en la modalidad de criollos blancos hijos de peninsulares), sobre las etnias aborígenes y afro americanas. A lo cual se unía el hecho de que entre nosotros existía un grupo de profundas e irreconciliables diferencias en el orden político y de soberanía de

Maracaibo, Margarita y Trinidad pertenecían al Virreinato de Santa Fe. En lo jurídico se dependía de dos Audiencias: Santa Fe (Maracaibo y Guayana) y Santo Domingo (Cumaná, Margarita y Trinidad) y a partir de 1777, sólo de la de Santo Domingo. Nuestra diversidad de autoridades religiosas era elocuente: Mérida, Táchira y Barinas dependían de la Arquidiócesis de Bogotá y en 1777 se crea la Diócesis de Mérida que incluía Maracaibo, Coro y Trujillo y seguía dependiendo del Arzobispado de Bogotá. Oriente y Guayana dependían del Obispado de Puerto Rico, hasta 1790 cuando se crea el Obispado de Guayana. En 1804 se crea el Arzobispado de Caracas, comprendiendo Maracaibo y Trujillo. Luego las Diócesis de Caracas y Guayana pertenecerían al Arzobispado de Santo Domingo. Como puede desprenderse de los datos, los territorios que hoy componen la nación venezolana, fueron nucleados a partir de decisiones políticas del centro metropolitano, antes que por afinidades culturales endógenas de las poblaciones que habitaban en los mismos.

³ Lo cual no debe resultarnos extraño, pues como afirma Dussel:

“Decir que se transforma el Estado en nación encubre otro concepto: una nación o etnia por medio de la dominación del Estado tiende a la homogeneización de las otras naciones o etnias oprimidas. Pero es sabido que ni China ni Egipto pudieron llegar nunca a un grado acabado de homogeneización tal que pudieran efectivamente constituir una “nación”. En otros casos, comerciantes en formaciones tributarias, sean esclavistas (Grecia) o mercantiles (civilización árabe o musulmana), sin estado unificador (como los griegos) o con unidad de lengua, cultura y estados regionales (los califatos de Córdoba, Bagdad, etc., en el mundo árabe), constituyen naciones, explica Samir Amin. Sin embargo, pareciera más bien que constituyeron Estados, pero nunca “una” nación (sino como proyecto futuro inalcanzado). En la sabana africana, vemos grandes estados pluriétnicos históricos (Ghana, Mali, Songhay, las ciudades housa), que como los anteriores Estados tienen cierta unidad en cuanto florece el comercio, y la pierden en épocas de crisis. La Europa feudal no conoce el fenómeno de un Estado unificador, pero las “naciones” procesan en esa época su historia. Habrá que esperar a Portugal, España, Francia e Inglaterra para tener los primeros “Estados uninacionales” de dominación sobre otras naciones subalternas, que llamamos Estados modernos... Lo cierto es que, desde el siglo XV, y a partir de la expansión de Portugal

cada una de las Provincias, las cuales actuaban de manera similar a lo que hoy sería el comportamiento de naciones⁴, de ahí que no pueda afirmarse que nacíamos con importantes grados de identidad cultural y política.

En ambos casos es lógico suponer que corresponden diferentes significados del término nación, tal como lo había afirmado Alexis de Tocqueville en el primer volumen de "La Democracia en América":

"Hay un amor a la patria que tiene su fuente principalmente en este sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible que liga el corazón del hombre con los lugares donde ha nacido. Este amor instintivo se confunde con el amor a las costumbres antiguas, con el respeto a los antepasados y a la memoria del pasado (...) Hay otro (patriotismo) más racional que éste, menos generoso, quizá menos ferviente, pero más fecundo y duradero, que nace de la Ilustración, se desarrolla con ayuda de las leyes, crece con el ejercicio de los derechos y acaba, en cierto modo, confundándose con el interés personal. Si un hombre comprende la influencia que tiene el bienestar del país sobre el suyo propio, si sabe que la ley le permite contribuir a producir este bienestar, se interesa por la prosperidad de su país, primero como algo que le es útil y luego como otra suya". (citado por Castiñeira, 1998: 263-264)

Los dos conceptos tienden a conjugarse en la práctica histórica de construcción de la nación, a pesar de que en su origen la nación podía ubicarse cómodamente en uno sólo de ellos, de esta conjugación deviene que:

(Estado con gran homogeneidad nacional histórica, que organiza su Estado autónomo en el siglo XIV reconocido por la Iglesia romana) y de España (Estado bajo el dominio de una nación castellana, desde la segunda mitad del siglo XV), la Europa moderna se irá expandiendo en la Periferia mundial, a través de su propia organización colonial (al conquistar o dominar a las antiguas etnias, etnias-nacionales o naciones o naciones-estados-periféricos), su propio "modelo" de Estado donde una nación domina a las otras dentro de un mismo territorio (desde 1776 en Estados Unidos el modelo de Estado fue nacional, no así desde el 1810 en América Latina donde la "etnia blanco-mestiza"...domina a las etnias indígenas, y después en otros Estados –como en la China republicana del 1912–, y generalizado desde 1945 en toda el África y Asia, siguiendo el mismo modelo en el que una nación, etnia o tribu domina a las restantes)". (Dussel, 1993: 57-59)

⁴Véase a este respecto a: J. Chiaramonte (1999). En torno a los orígenes de la Nación Argentina. En. M. Carmagnani, A. Hernández Chávez y R. Romano (Coordinadores).-*Para una historia de América II. Los nudos (I)*. (286-317). México. FCE, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.

"La nación es el resultado de la voluntad ciudadana de perpetuar y recrear nuestra comunidad cultural y de precedencia: integramos el componente cultural de pertenencia y el componente republicano de praxis ciudadana. Somos al mismo tiempo comunidad de procedencia y nación de ciudadanos... La nación, como diría A. Finkelkraut, aparece como un sujeto impuro que ha de saber conjugar dos registros, el de la memoria común (cultura) y el del proyecto común (política). Todo intento de purificación de esta dualidad corre el peligro de sacrificar o bien la verdad ilustrada que acentúa el ejercicio democrático de individuos pertenecientes al género humano o bien la verdad romántica que acentúa la nación como entidad cultural que determina incluso nuestra pertenencia a la humanidad". (Castiñeira, 1998: 267)

De esos dos conceptos, tomaremos el de nación política, pues creemos que es el que más se ajusta al origen de la nación venezolana:

«La nación es por lo tanto, un concepto puramente político, que se realiza solo por la pertenencia de los hombres a un determinado Estado. También en el llamado derecho de gentes tiene la palabra nación exclusivamente ese significado, lo que se desprende ya del hecho de que todo ser humano puede ser miembro de una nación cualquiera por la naturalización... No son las «diferencias nacionales» las que llevan a la fundación de diversos Estados: son los Estados los que engendran artificiosamente las diferencias nacionales y las estimulan con todas sus fuerzas, para hallar justificación, moral a su existencia». (Rocker, 1977: 242-243)

Esta conformación del Estado-nación venezolano nos plantea ya de entrada el problema de la identidad cultural de Venezuela. No es del todo casual que a lo largo de los dos siglos esta problemática haya estado presente. ¿Qué somos los venezolanos? Ya se lo preguntaban Bolívar, Bello, Rodríguez, etc., y también se lo planteaba entre otros, Guzmán Blanco, quien hizo múltiples esfuerzos por europeizarnos.

Lo constante en este esfuerzo, es que la mayoría de las veces quienes han intentado dar respuesta a esta situación, han sido los representantes de los sectores dominantes, planteando por supuesto una identidad que les favoreciese. Brevemente podríamos reseñar tres intentos de construir conscientemente una identidad cultural nacional, a partir de la muerte de Gómez.

El primero de ellos se da con el golpe de 1945 y los esfuerzos por hacer de los personajes de Gallegos (el llanero, lo agrícola) o de Andrés Bello Blanco (Juan Bimba, la Loca Luz Caraballo), elementos de identificación nacional, incorporados en el discurso político de Acción Democrática como una demostración de lucha en contra del pasado, oscurantista y violento (Doña Bárbara) y a favor de un futuro, moderno y civilizado (Luzardo).

Se trataba en fin de cuentas, de exaltar la cultura de un sector del pueblo venezolano, y presentarla como algo común a todo el conjunto, función imposible de realizar en buena ley, por lo cual se acudió a la mixtificación, la simplificación, hasta llegar al estereotipo del sombrero de cogollo, franelilla y alpargatas. Por vez primera se enarbolaron con insistencia elementos culturales del pueblo para que sirvieran de identificación nacional, pero dichas iniciativas no correspondían a la realidad de un pueblo racial y culturalmente tan diverso, por lo que tales intentos no pudieron penetrar en las conciencias colectivas sino como procesos de aculturación impulsados por el aparato del Estado.

El segundo intento se lleva a cabo en la década de la Dictadura, especialmente cuando Pérez Jiménez asume el mando absoluto a partir de 1952. Se trata de seguir la línea abierta anteriormente, pero degenerándola cada vez más, debido a que se descubre en lo cultural, una veta muy aprovechable para la política inmediata, corto placista. Al formularse el Nuevo Ideal Nacional se asume como dimensión importante del mismo, lo cultural-popular, especialmente el folklore.

Un folklore desarrollado como instrumento de la dominación, sacado del pueblo y convertido en instrumento de opresión política. Las «Semanas de la Patria», de ingrata recordación, van a convertirse en la vitrina «nacionalista» del régimen, eso sí, un «nacionalismo» tan propio de la dictadura, que los elementos populares serán tergiversados hasta el aniquilamiento; el llanero con ruanas y botines; esa especie musical de «bolero-vals-pasaje»; el escudo como llavero y la bandera como correa.

El tercer intento es el que se inicia en 1958 y que dura hasta 1995 (matizado según los gobiernos), que pareciera decir que nuestra identidad debe ser la de otros países capitalistas desarrollados, o más específicamente la de los Estados Unidos. A partir de 1995 y hasta 2003, se ha iniciado un nuevo proceso de replanteamiento de la identidad cultural nacional y del uso del folklore y de los símbolos patrios, que aún no sabemos a ciencia cierta hacia donde puede desembocar.

2. El Nacionalismo y su dimensión política

2.1. Su definición

El aparte anterior sirvió para realizar una breve introducción al concepto nación, especialmente a través de la diferenciación entre nación étnica y nación-Estado y de cómo una nación-étnica se convierte en una nación-Estado, caso Polonia y de cómo surge una nación-Estado, sin haber sido antes nación étnica, caso Venezuela.

Igualmente vimos como en ambos casos la relación Identidad-Cultura-Nación, muestra caminos radicalmente diferentes, siendo especialmente problemáticos esos nexos en el ejemplo de países como Venezuela.

2.1.1. Patriotismo precapitalista y Nacionalismo capitalista

Abordaremos de seguidas el nacionalismo hurgando en algunas de las diferentes definiciones que se han dado de él, comencemos por Dussel:

"Por nuestra parte diremos que el nacionalismo es la "reflexión" o autoconciencia política de ciertos (o todos) los miembros de un Cuerpo Social, de una nación (étnica, etc.) de formar parte activa de dicha entidad: es afirmación de pertenencia, de identidad, de solidaridad, en vista de un programa o manejo concreto de la crisis que vive el grupo". (Dussel, 1993: 59)

Dussel señala la presencia de dos maneras de manifestarse el nacionalismo: visible e invisible, las cuales singulariza de la siguiente manera:

"El Cuerpo Social o nación no vive permanentemente en estado de nacionalismo activo. El nacionalismo existe siempre de manera latente, invisible (y es frecuentemente el patriotismo de los Estados dominantes), pero se hace visible, aparece como un momento epocal, que se manifiesta temporalmente como un fenómeno de manera puntual en el seno de una nación". (Dussel, 1993: 59)

A su vez distingue los conceptos de patriotismo y nacionalismo:

"El patriotismo, sin embargo, es más bien político-militar; el nacionalismo es más un fenómeno cultural-económico, ya que el primero se encuentra más relacionado a los regímenes precapitalistas, y el segundo a los estados (y sus naciones) capitalistas". (Dussel, 1993: 60)

Al intentar presentar una tipología de los nacionalismos, Dussel retrocede con cautela y nos dice que aun es muy temprano para intentarlo, pero, sin embargo, nos presenta una gama de los mismos:

"En cuanto a una posible clasificación, ésta debe ser dejada por el momento como abierta, ya que hay etnicismos de reivindicación de identidad y autonomía política (como las etnias indígenas en América Latina, movimientos de oposición al estado-uninacional criollo-mestizo); hay nacionalismos de expansión etnocéntrica como el nazismo, hay nacionalismo de defensa de derechos negados (por ejemplo las "nacionalidades" dominadas dentro de los Estados modernos de la Europa Unida, en Italia, Francia, España, etc.); los hay de resistencia (como la irlandesa en el Reino Unido, la tamil en Sri Lanka, o muchas etnias-tribus incluidas en África en Estados modernos más o menos ficticios) de afirmación de la identidad (como los "hispanos" en Estados Unidos), de construcción de un nuevo sistema (como las antiguas Repúblicas de la URSS), de emancipación (como la liderada por Ghandi y el Partido del Congreso en la India, o como en otras naciones, etnias o tribus de África y Asia, en el proceso de emancipación del orden colonial de posguerra), o el nacionalismo de superación del capitalismo, lucha contra su peculiar dominación política, cultural y económica (como en los casos de China (el maoísmo), Vietnam, Angola, Mozambique, Cuba o el sandinismo). Están además los nacionalismos invisibles o dominantes (como el norteamericano, inglés o francés) que son los que tienen más vigencia pero pasan desapercibidos como la "naturaleza misma de las cosas"." (Dussel, 1993: 62-63)

Estas son las proposiciones provisionales que hace Dussel para lo que podría discutirse en el futuro, sobre una tipología del nacionalismo:

- 1- etnicismos de reivindicación de identidad y autonomía política;
- 2- nacionalismos de expansión etnocéntrica;
- 3- nacionalismo de defensa de derechos negados;
- 4- nacionalismo de resistencia;
- 5- nacionalismo de afirmación de la identidad;
- 6- nacionalismo de construcción de un nuevo sistema;
- 7- nacionalismo de emancipación;
- 8- nacionalismo de superación del capitalismo y
- 9- nacionalismos invisibles o dominantes.

En el actual sistema capitalista, el nacionalismo se hace visible en el momento que las tensiones sociales lo provocan:

"Las crisis pueden originarse por factores externos, pero es normalmente el efecto de un desequilibrio de la estructura interna del Cuerpo Social. "Desde fuera" la nación (etnia, etc.) puede ser "agredida" de muchas maneras: por una ocupación militar, por una dominación política, económica o cultural (una de ellas, varias o todas al mismo tiempo)". (Dussel, 1993: 60)

Tendríamos así que las crisis nacionalistas —en el amplio sentido mencionado por Dussel, que no compartimos en parte— pueden aparecer por motivos culturales, políticos, militares y económicos. Podemos traer como ejemplo de las crisis producidas por elementos culturales y étnicos, al afroamericano e hispano en EEUU:

"En Estados Unidos, por ejemplo, las minorías afro-americanas... sufren discriminación racial, pero no pueden aparecer como un movimiento étnico; consiste en cambio en un movimiento social de identidad racial. Por el contrario, los grupos "hispanos"... por tener una lengua propia, historia común, etc., sí pueden afirmar un movimiento etnicista, con componentes lingüísticos, culturales, históricos, con reivindicaciones hasta política y económica propias". (Dussel, 1993: 60)

Ejemplos de crisis nacionalistas por ocupación político-militar:

"Es una agresión clara la ocupación militar (como hoy en Irlanda del Norte, en Panamá o en Palestina, y hasta hace poco en Lituania o en Croacia, por ejemplo), que despierta un nacionalismo patriótico especial. Las etnias indígenas en América Latina o Estados Unidos reivindican su identidad ante la agresión militar de la conquista en el siglo XVI". (Dussel, 1993: 60)

Y como crisis nacionalistas producidas por razones económicas, estarían las ocurridas por el avance de la hegemonía del capitalismo de los países centro sobre el capitalismo de los países periféricos:

"El capitalismo central, por su parte, hoy en una fase de "mundialización del capital" y del mercado de agresividad particular, por la competencia internacional entre los capitales globales nacionales, domina o extrae ganancia (valor, plusvalor) de las naciones periféricas. Esto despierta, por ejemplo en ciertos países de América Latina, un nacionalismo de

capitalismo periférico que denominamos "populismo", hegemonizado por las burguesías industriales o semi-industriales periféricas. Será el caso más típico, cuyo correlato en el capitalismo central son el nazismo, el fascismo y el nacionalismo expansivo del Imperio japonés". (Dussel, 1993: 60-61)

Estos movimientos nacionalistas van a descansar en su fase inicial, en el empuje e iniciativa radical de algunos sectores especializados según sea la causa que origina la respuesta:

"Como vemos, los agentes internos del Cuerpo Social o nación que se movilizan más activamente, son los movimientos nacionalistas, es decir, aquellos cuyos intereses se ven más directamente afectados o tienen capacidad de respuesta. Ante una agresión militar, las élites guerreras; ante la agresión económica, las clases empresariales, industriales, comerciales u otras; ante la penetración cultural, los intelectuales con conciencia histórica, literaria, artística o cultural en general; etc.". (Dussel, 1993: 62)

Finalmente Dussel nos presenta las tres fases secuenciales de todo movimiento nacionalista: la aparición de las vanguardias nacionalistas, la afirmación de la identidad cultural y la elaboración de los programas reivindicativos:

"De todas maneras pareciera que el nacionalismo se origina cuando, en un primer momento, aparece la minorité agissante correspondiente (que puede ser artística, militar como los héroes de la independencia, económica como los comerciantes árabes o las burguesías nacionales, etc.): el movimiento nacionalista. En un segundo momento se afirma la identidad cultural, folklórica, como positividad (Havel en Checoslovaquia es un caso actual, Martí en la Cuba del siglo XIX o Soloviev en la Rusia zarista): es la producción de una formación ideológica que justifica la acción nacionalista. En un tercer momento, se explicitan los programas, la acción política de afirmación de los movimientos nacionales (o nacionalistas). Son los agentes correspondientes los que efectúan las tareas concretas)". (Dussel, 1993: 62)

2.1.2. El Nacionalismo en Europa: liberal-conservador y político-cultural

Ahora vamos a ver, como se han desenvuelto las nociones de nacionalismo como problema político, en algunos países, especialmente en el continente europeo. Comenzaremos siguiendo a Ángel Castiñeira⁵, quien nos plantea la existencia de dos tipos de nacionalismos, el conservador y el liberal. Sobre el primero nos dice:

"Para el conservadurismo la existencia de una comunidad política es anterior e independiente de los individuos que nacen en ella. Constituye una entidad histórica fruto de un largo proceso de fusión de comunidades familiares y locales donde el papel de la voluntad consciente de los individuos no es imprescindible y donde las dimensiones cultural, territorial, histórica y psicológica realizan las funciones de cohesión de una identidad que luego desembocarán en la dimensión política de la construcción de un Estado. Para el conservadurismo la comunidad política por excelencia es la nación. Y en la modernidad ésta se vertebra políticamente a través de la figura del Estado." (Castiñeira, 1998: 259-260)

Los grandes aportes del nacionalismo conservador estriban en haber colocado de relieve el importante papel de: "Factores como la unidad religiosa y lingüística, las tradiciones comunes, las lealtades compartidas o el sentimiento de identidad común". (Castiñeira, 1998: 263)

El nacionalismo liberal nos planteará una tesis contraria:

"Para el liberalismo, en cambio, la comunidad política legítima tan sólo puede surgir de la creación de un contrato mutuo, es decir, de la libre asociación de individuos. No sólo el individuo es concebido como anterior a la comunidad política sino que además la formación de ésta depende del libre consentimiento de sus miembros." (Castiñeira, 1998: 260)

Este nacionalismo liberal presentará los siguientes rasgos:

"1. Su carácter de referencia ideológica para hacer más fácil la vida del Estado liberal... 2. La vocación nacional del Estado se puede rastrear

⁵ Castiñeira A. (1998). Nacionalismos. En A. Cortina (1998). -10 Palabras clave en Filosofía Política. Navarra, España, Editorial Verbo Divino. (páginas: 259-276)

en la vida de los primeros Estados modernos. Su calificación como nacionales puede resultar, durante un largo trecho histórico, más una aspiración que una realidad...3. El interés del liberalismo en la nación y el nacionalismo de signo político no ocultan el distinto tiempo y la diferente intensidad del recurso liberal a la nación. La necesidad de construir el Estado (Alemania e Italia), la existencia de serias empresas imperiales demandantes de una sólida cohesión nacional (Gran Bretaña, Francia), el surgimiento de nacionalismos de signo cultural que pueden poner en cuestión la vida del Estado o las necesidades del proceso de modernización económica y social, son factores de suma importancia a la hora de determinar el ritmo de la movilización nacional". (De Blas, 2002: 192)

Estas visiones –de nacionalismo liberal y nacionalismo conservador– coinciden parcialmente con lo visto en el aparte anterior en cuanto a la diferencia entre una nación-étnica que se transforma en nación-Estado y una nación-Estado que se conforma sin haber sido antes nación étnica. La primera, Polonia, coincide con la visión conservadora y la segunda, Venezuela, estaría inscrita parcialmente en la definición que da el nacionalismo liberal.

También pueden entenderse esas posiciones nacionalistas conservadoras y nacionalistas liberales, dentro de otros conceptos como los manejados por Tocqueville, a partir de los cuales Castiñeira elabora dos tipos de nacionalismo, uno es el cultural:

"Por un lado, un nacionalismo cultural que afecta a las identidades y a la lealtad de un pueblo o colectivo cohesionado por una amplia homogeneidad cultural que nos viene dada desde el pasado por diversos elementos y su posible combinación: una tradición histórica común, una identidad racial o étnica, una homogeneidad cultural, una unidad lingüística, una afinidad religiosa o ideológica, una conexión territorial y una vida económica común. El nacionalismo cultural, por lo menos desde Maquiavelo, puede ser denominado también patriotismo cívico o sentimiento por el cual la comunidad es objeto de adhesión, amor o devoción." (Castiñeira, 1998: 264)

Este nacionalismo cultural:

"(...) lo vivimos como algo que nos ha sido dado en el pasado, un paisaje que se nos hace familiar, unas costumbres que nos dan forma, una memoria que nos vincula a una tradición y a nuestros antepasados

a través de una lengua compartida, de una religión común, de unas fiestas y celebraciones. Un legado, al fin, que acabamos por querer y hacer nuestro". (Castiñeira, 1998: 266)

En su desarrollo en el tiempo este nacionalismo cultural ha presentado las siguientes características:

"1. Importancia decisiva de factores étnicos y lingüísticos en la definición de la nación. Estos factores y el espíritu singular de un pueblo serían los elementos sobre los que se asienta una realidad nacional cuya "naturalidad" contrastaría con la "artificiosidad" del Estado. 2. De conformidad con esta nueva idea de nación, el Estado debe disfrutar de una previa fundamentación nacional, y allí donde se da una realidad nacional bien definida que no coincida con un Estado propio, cabe presumir un derecho a la realización política de esa realidad nacional en la forma, preferentemente, de un Estado soberano. 3. Esta idea de nación habría cristalizado en el marco de un nacionalismo orgánico alemán y, desde la ciudadela alemana, se habría extendido por el centro y el este de Europa hasta llegar posteriormente a interesar a otros pueblos de la Europa occidental secularmente integrados en sus respectivos Estados nacionales. Choques externos, procesos como los de modernización, industrialización y fenómenos migratorios serían algunos de los grandes estímulos para la definición de la nación cultural". (De Blas, 2002: 193)

El otro nacionalismo es el político:

"Por otro lado, hay un nacionalismo político construido desde la voluntad de intervención ciudadana y también desde las reivindicaciones políticas de un colectivo. Su razón de existir se proyecta hacia dentro en el ejercicio activo de los derechos democráticos de participación y comunicación. Y se proyecta hacia el exterior en su negociación o enfrentamiento con otras comunidades políticas: en la demanda de reconocimiento, en la afirmación de soberanía, en el deseo de autogobierno". (Castiñeira, 1998: 264)

El cual:

"(...) se presenta como proyecto de futuro, dependiente de nuestra voluntad de participación ciudadana. La idea de proyecto nos permite imaginar la historia como no inmutable, como construcción y

transformación constante... La identidad recibida es aceptada no tanto porque se nos impone como un destino, sino porque nos podemos hacer cargo, admite la negociación, necesita el consentimiento y tolera la innovación. En el nacionalismo político moderno la identidad es un proceso dinámico de búsqueda y autodefinición más que un punto fijo". (Castiñeira, 1998: 267)

A su vez este nacionalismo político presentará una gran afinidad con los regímenes democráticos:

"(es) una constante en la literatura sobre la cuestión nacional (F. Meinecke, H. Kohn, J. Plamenatz, A. Cobban, E. Kamenka...) la concesión a este tipo de nación de una adecuación preferente a la lógica política de signo liberal-democrático. El sustrato cívico de la idea de nación política, su sintonía con el protagonismo político de los ciudadanos, estaría en la raíz de este modo de ver la cuestión. No en balde los artefactos nacionales son las grandes instancias de legitimación del poder que sustituyen a los viejos expedientes legitimadores con la revolución liberal". (De Blas, 2002: 193)

De Blas también coincide con Castiñeira en cuanto a los dos tipos de nacionalismo:

"Una explicación de la idea de nación en Europa debería abrirse a una doble percepción. De un lado, al concepto de carácter político de la misma, directamente emparentado con la idea cívica de nación, y de otro, al de carácter cultural, con asiento preferente en singularidades de tipo étnico. Se trata de una distinción con origen en la obra de F. Meinecke y que sigue resultando recurrente en los estudios sobre la nación predominantes en la literatura politológica e historiográfica del siglo XX." (De Blas, 2002: 192)

A su vez llama la atención para que comprendamos que ambos nacionalismos son presentados como tipos ideales en el sentido weberiano, pero en la realidad presentan entrecruzamientos que necesitan ser observados:

"Del carácter ideal de esta tipología da buena cuenta el hecho de que las naciones políticas hayan buscado en buen número de ocasiones la homogeneidad en el campo de las realidades culturales (particularmente en el terreno lingüístico y religioso), comportándose en ocasiones en forma similar a lo que damos en llamar naciones culturales. La Francia

postrevolucionaria y su cruzada a favor de la generalización del uso del francés en los límites del "hexágono" ofrecen un claro ejemplo al respecto. El papel que la ortodoxia religiosa jugó en el nacionalismo español de signo conservador y reaccionario es otra ilustración del deslizamiento de la idea de nación política hacia la de nación cultural. Sería poco razonable, por otro lado, negar a las naciones o nacionalidades culturales la ocasional defensa de bien concretos intereses de corte utilitario por debajo de la movilización de sus peculiares discursos ideológicos. El caso del nacionalismo flamenco en Bélgica, escocés en Gran Bretaña o catalán en España pone de manifiesto la importancia de legítimos intereses económicos y sociales envueltos en los pliegues de una más o menos vaga literatura "culturalista". Es sabido que la etnicidad puede resultar un buen vehículo de representación, articulación y defensa de intereses. Incluso en aquellas realidades nacionales dominadas por la introspección etnicista, resulta necesario saber apreciar el peso que pueden disfrutar otro tipo de funciones sociales". (De Blas, 2002: 194)

Otra diferencia entre ambos tipos de nacionalismo, derivadas de su origen son las posibilidades de apertura hacia el otro, en cada una de estas sociedades:

"Es frecuente, por eso, vincular la concepción liberal de la comunidad política a la idea de sociedad abierta, modelo que admitiría el pluralismo y la tolerancia en un grado mayor que el modelo de sociedad cerrada de los conservadores y, en parte, de los socialistas, tendente, a su parecer, en ambos casos al colectivismo." (Castiñeira, 1998: 260)

Lo cual da origen a que diversos autores planteen la necesaria diferencia entre nacionalismos según se realicen en sociedades abiertas o en sociedades cerradas:

"En este sentido y refiriéndose a los nacionalismo de los Estados-nación, Hans Kohn distingue entre el nacionalismo correspondiente a una sociedad cerrada, basada en el carácter autóctono de la nación y sus supuestos orígenes comunes, y el nacionalismo de una sociedad abierta, que sería el reflejo de una nación de conciudadanos, independientemente de su origen étnico. Con todo, un "nacionalismo liberal" no dejaría de ser contradictorio, pues la propia idiosincrasia liberal estimula fenómenos sociales y culturales que parecen i.e. en detrimento de la idea nacional." (Castiñeira, 1998: 263)

Esta idea de entender el nacionalismo liberal como sociedad abierta y proclive al pluralismo⁶, encuentra su sustento teórico en la afirmación de que el paso del etnos al demos es un paso hacia una mayor libertad:

"Históricamente, el paso de la comunidad... a la sociedad... -de la misma manera que la oposición entre Ethnos y Demos- sería considerado por los liberales como un signo de progreso y de liberación. En este sentido, el liberalismo encuentra en la figura del Estado el marco idóneo para la vertebración de la "comunidad" política." (Castiñeira, 1998: 261)

Y como prueba de la ampliación de la libertad el nacionalismo liberal permitiría la existencia de Estados plurinacionales:

"La visión liberal permite e incluso promueve un Estado concebido como suma de múltiples nacionalidades. Y eso porque el Estado nacional heterogéneo 'entendido como unión social de uniones sociales-encuentra como principio de máxima lealtad de la ciudadanía, no un mandato religioso o una identidad cultural, sino el respeto del orden constitucional.'" (Castiñeira, 1998: 261)

2.2. Nacionalismo y Política.

Luego de enfocar el nacionalismo de acuerdo a su afiliación política (liberal o conservador) o de acuerdo a su origen (político o cultural), Castiñeira quiere ahora detenerse en la práctica política real de los mismos, por lo que comienza por definirla:

"El nacionalismo es un fenómeno psicológico que implica tanto un sentimiento de adhesión, pertenencia o lealtad a un país, a una lengua, ideales, valores y tradiciones comunes, como una identificación de un grupo con un conjunto de símbolos que permiten su diferenciación y crean una identidad. Este fenómeno desemboca en la afirmación voluntaria del grupo de querer decidir sobre su destino político común (Guibernau, 1996)." (Castiñeira, 1998: 262)

⁶ Hay que hacer la salvedad de que el autor está siempre refiriéndose a Europa, pues en países que puedan reclamarse de la tradición liberal, como es el caso de Venezuela, no le ha sido fácil reconocer la presencia de otras naciones étnicas e incluso el de otras etnias, asunto que discutiremos más ampliamente en el próximo apartado, dedicado al problema de ciertos elementos de xenofobia manifestados en años recientes en el país.

Señala que esa acción política adquiere diferencias según se desempeñe el nacionalismo en una nación-Estado o en una nación sin Estado, con respecto a la primera afirma:

“En los Estados-nación consolidados la dimensión política del nacionalismo se ejerce desde la normalidad, es decir, desde la participación pacífica de los ciudadanos en una vida política común. En estos casos, la vertiente político-reivindicativa únicamente hará acto de presencia en situaciones excepcionales que reclamen un sacrificio colectivo o la participación ciudadana en un conflicto bélico.” (Castiñeira, 1998: 265)

El nacionalismo en esas naciones-Estado, actualmente presenta dos grupos de problemas: la no integración étnica plena y el multiculturalismo. Sobre el problema étnico, el autor nos dice: “En realidad, en casi todos los Estados-nación está ausente hoy una integración étnica plena y es muy frecuente la tensión cultural y la existencia de un pluralismo lingüístico y nacional”. (Castiñeira, 1998: 268-269)

Y agrega acerca del multiculturalismo: “Al problema plurilingüístico y plurinacional de muchos Estados-nación contemporáneos se ha de sumar también el problema derivado del reciente multiculturalismo y de los nuevos retos de reconocimiento que éste representa”. (Castiñeira, 1998: 269)

Mientras el nacionalismo se expresará de manera distinta cuando se realiza en sociedades en las que sólo son nación étnica: “En las naciones sin Estado, en cambio, la dimensión política del nacionalismo acentúa su vertiente reivindicativa como reacción a la falta de un reconocimiento político o a la imposibilidad de autogobierno pleno”. (Castiñeira, 1998: 265)

Esa lucha del nacionalismo cultural derivará en conflictos debido a:

“(…) por un lado, intentar asimilar, integrar o aniquilar la/s cultura/s nacional/es minoritaria/s y, por otro, mantener una resistencia cultural o incluso una lucha armada que permita mantener la existencia de la nación y su reconocimiento diferenciándola del Estado que aspira a asimilarla o integrarla.” (Castiñeira, 1998: 269)

Y esos conflictos se volverán agudos en aquellas sociedades altamente desarrolladas, aunque pueda resultarle paradójico a una visión ilustrada, pues:

“Hay un cierto acuerdo en reconocer que las relaciones altamente diferenciadas típicas de sociedades complejas son incapaces de

proporcionar formas de pertenencia e identificación que satisfagan las necesidades de auto-realización, interacción comunicativa y reconocimiento de los individuos (Guibernau, 1996). Es sobre todo en las sociedades complejas en que predominan la naturaleza burocrática e impersonal de las organizaciones donde se formulan y reivindican nuevos derechos que afectan a todos los miembros de una comunidad cultural". (Castiñeira, 1998: 270)

Es por eso que en dichos países vienen ensayando fórmulas para solventar los problemas:

"Cierta revitalización de los modelos federalizantes (Daniel J. Elazar) en Canadá, Bélgica, España o Italia, responde en buena medida a estos requerimientos. Del mismo modo que la apelación al derecho de autodeterminación o a la secesión (Allen Buchanan) es a menudo el reflejo de un fracaso del sistema político imperante o de la deslegitimación de su autoridad ante las demandas insatisfechas de reconocimiento". (Castiñeira, 1998: 270)

Ambos comportamientos –del nacionalismo político y del nacionalismo cultural- estarían justificados por la relación sociedad-nacionalismos:

"Mientras que el nacionalismo político, en situaciones de normalidad, puede permanecer latente durante mucho tiempo, el nacionalismo cultural, en cambio, el sentimiento de pertenencia o identidad nacional, está o debe estar permanentemente activo y en proceso constante de realimentación. Su dinamismo se justifica por la necesidad constante de adaptarse o responder a las potenciales interacciones o amenazas procedentes del mercado de valores culturales". (Castiñeira, 1998: 265)

Esta acción política de los nacionalismos se expresará en la tipología de nacionalismos de conquista y nacionalismos de liberación:

"O, en otros términos, el nacionalismo impuesto por los Estados-nación dominadores (un nacionalismo agresivo) y el nacionalismo promovido por las naciones sin Estado dominadas (un nacionalismo de la dignidad que puede transformarse en la exigencia política de la creación de un Estado o del reconocimiento de autogobierno)". (Castiñeira, 1998: 262)

2.2.1. Nacionalismo y Lucha Política actual

En la actualidad asistimos a un repunte de los conflictos políticos que tienen como su principal motivación reclamaciones nacionalistas:

"En este momento, a comienzos de la década del 90, el fenómeno del nacionalismo aparece en diversas regiones del planeta adquiriendo perfiles muy diversos. En Europa Occidental el modelo de los Estados-uninacionales (de hegemonía o dominación sobre otras nacionales dentro del mismo Estado) pierde importancia por el proyecto de la Europa Unida, pero, al mismo tiempo, los nacionalismos regionales nacen con fuerza especial (como por ejemplo en la Liga Lombarda). En la ex-URSS o en Yugoslavia se produce un rebrote virulento de nacionalismo reprimido por decenios o por siglos. En la India, en cambio, no hay nacionalismo sino "comunitarismo" (enfrentamientos interreligiosos). En América Latina hay un movimiento creciente de las "etnias" indígenas. En el África bantú el "tribalismo" tiene siempre una presencia firme. Y, en todas partes, el Estado moderno tiene algún tipo de crisis (por la "moda" neoliberal, se tiende al "Estado mínimo" de Nozick y se desarticula el Estado-benefactor, aunque no así en Japón o Alemania, por ejemplo)". (Dussel, 1993: 49)

Estos conflictos se basan en la falta de unidad entre lo nacional y la organización política del mismo: *"La mayor parte de estas "nuevas" reivindicaciones nacionalistas denuncian la incongruencia de la no existencia de una unidad nacional y a la vez política". (Castiñeira, 1998: 271)*

Esta falta de confluencia entre la comunidad nacional y la comunidad política, adquiere básicamente tres expresiones:

"Así, o bien la nación, entendida en el sentido cultural, no está incluida toda ella en los límites de un único Estado o bien un Estado incluye bajo sus límites distintas comunidades nacionales, o bien -como en el caso catalán y vasco⁷- se dan a la vez ambas situaciones: que no todos los miembros de una nación formen parte del mismo Estado y que además compartan Estado con ciudadanos de otras nacionalidades". (Castiñeira, 1998: 271)

⁷ Es el mismo caso del pueblo kurdo, el cual carece de Estado y, además, vive en Iraq, Turquía y Siria.

A esa disputa clásica entre la nación sin Estado y la nación-Estado se le viene sumando otra que es llamada supranacionalista, como es el caso de la Unión europea:

"Así, una vez desaparecidos la situación de guerra fría entre bloques y el endurecimiento de las condiciones políticas en la Europa del Este, el mundo occidental ha asistido a un doble fenómeno aparentemente contradictorio: por un lado, el resurgir de las identidades nacionales; por otro, un proceso de integración europea no exento de altibajos". (Castiñeira, 1998: 272)

Ambas situaciones presionan en contra de los actuales Estados-nación constituidos:

"Dos nuevos tipos de identidades parecen aportar en la actualidad mayor cohesión y autoadhesión que las viejas identidades estatales, la identidad nacional cultural y la identidad supranacional europea... En cuanto al primer tipo de identidad mencionada, se diría que estamos pasando de la preponderancia de un nacionalismo de base político-constitucional a la acentuación de un nacionalismo de base cultural... Dicho de otro modo, cada vez más la cultura pasa a ser la depositaria natural de la legitimidad política (Huntington), de ahí que los ciudadanos quieran estar políticamente unidos a aquellos, y sólo o principalmente a aquellos, que comparten su cultura. Esto no obsta, como es obvio, para que el resurgir de estas nuevas identidades rearme en algunos casos el viejo nacionalismo de algunos Estados que ven cuestionada su soberanía. Se reabrirla así una nueva pugna entre nacionalismos de Estado y nacionalismos de naciones sin Estado". (Castiñeira, 1998: 272-273)

En las reivindicaciones reclamadas por los nacionalismos culturales en Europa se cuestiona la actual conformación territorial de ciertos Estados-nación y comienza a reivindicarse el papel de las regiones como alternativas a dichos Estados en el ámbito de la Unión Europea:

"1. La supuesta crisis de los Estados nacionales implica al mismo tiempo la disolución de los proyectos políticos que habían alimentado el horizonte utópico del grueso de los nacionalismos culturales. Estos nacionalismos han estado muy interesados en subrayar la pérdida de sentido de los viejos Estados nacionales. Pero a partir de esta crítica

no es fácil mantener las viejas aspiraciones maximalistas de unos movimientos aspirantes a la creación de nuevos artefactos estatales caracterizados por una mayor homogeneidad cultural. De existir una crisis terminal del Estado nacional, no es fácil de entender que esa crisis pueda llevarse por delante a Gran Bretaña al tiempo que cree el Estado de Escocia, apuntille a Francia para que viva Bretaña, haga inútil a España y llene de sentido a una Euskadi independiente". (De Blas, 2002: 197)

Pero aunque no pueda ser viable una Europa de las regiones, sin embargo, es necesario que se introduzcan cambios en los actuales Estados-nación que incluyan una nueva integración de todas las escalas territoriales:

"Se abre paso por ello la idea de un nuevo modelo de pluralidad de jurisdicciones en que el papel del Estado nacional se complementa, hacia abajo, con el concurso de los gobiernos locales y regionales y, hacia arriba, con el desarrollo de las grandes uniones regionales del tipo de la Unión Europea y la deseable emergencia, a partir de la práctica de las Naciones Unidas, de un nuevo gobierno mundial". (De Blas, 2002: 198)

3. Nacionalismo y Xenofobia en Venezuela.

En el aparte anterior veíamos ejemplos de luchas políticas nacionalistas en Europa, ahora veremos un caso de xenofobia ocurrido en Venezuela. Uno de los escándalos de estos recientes años que han sacudido hasta sus cimientos a la opinión pública venezolana, ha sido el relacionado tanto con el "Manual de Instrucción Premilitar", escrito por una Profesora del Estado Anzoátegui, como con el panfleto en forma de "Volante" repartido en las entradas del Metro de Caracas. En ambos materiales se evidenciaba un llamado explícito al repudio de los "extranjeros"⁸, especialmente italianos, portugueses, españoles y oriundos de países latinoamericanos.

Las reacciones en contra tendieron a partidizarse desde el primer momento, alegando unos que eran una manifestación más de como el Gobierno de Chávez profundizaba las diferencias entre los grupos sociales y de paso,

⁸ Es típico de los llamados movimientos "nacionalistas fuertes", que tienden a la xenofobia y que estudiamos en el aparte que viene.

conseguía un chivo expiatorio para explicar el origen de la crisis económica que vive el país. Otros por el contrario, señalaban que era una maniobra de la oposición política que no paraba en mientes para torpedear “el proceso”, desligando al Gobierno del Manual por boca del Ministro Navarro, aduciendo que el mismo obedecía a una iniciativa editorial privada que no tenía el visto bueno oficial y atribuyendo el Volante a manos anónimas pertenecientes a los grupos de oposición al Gobierno.

Antes de proseguir el análisis, queremos señalar nuestra base de partida: resulta un acto criminal intentar ubicar los hechos señalados (el Manual y el Volante) como obedeciendo a estrategias conscientes del Gobierno o de la Oposición. Pues sería el reconocer que hemos llegado a umbrales cercanos al no retorno, de un enfrentamiento étnico de consecuencias catastróficas para la convivencia social. Pues estaríamos aceptando la existencia de una voluntad política organizada a escala nacional que plantea el enfrentamiento étnico como recurso para la superación de la crisis venezolana. Asunto que preferimos negar, debido a no existir suficientes indicios para afirmarlo.

Pero, aún así, la inexistencia de una voluntad organizada a escala nacional dispuesta a avivar los conflictos étnicos, no impide que dicha voluntad sí exista de manera dispersa y con diferente potencia en numerosos agentes sociales. Y en esto hay que ser sumamente responsable para evitar que la polémica surgida sea tratada de manera superficial, de forma que estos incidentes puedan ser calificados como aislados, como simples accidentes sin posibilidad de ocurrir nuevamente. No son hechos aislados, episódicos, son más bien manifestaciones de las maneras más profundas como se ha conformado la socialidad venezolana a lo largo de varios siglos y especialmente, como se ha venido construyendo a partir de la segunda mitad del siglo XX, con sus picos altos de 1958 y 1983.

Por eso la discusión hay que situarla en el marco más general, de como se producen las relaciones interétnicas en la sociedad venezolana, entendidas no como una relación sólo con la minoría indígena, en la cual supuestamente existe una comunidad nacional que se relaciona con una comunidad étnica la indígena. Tal manera tradicional de abordar el problema luce insuficiente, preferimos hacer énfasis en que cada uno de nosotros, esté consciente o no, pertenece a un grupo étnico. Entendiendo grupo étnico como todo grupo social que se organiza para identificarse consigo mismo y para diferenciarse de los demás, sobre la base de su etnicidad, la cual es un complejo de rasgos culturales que permiten afirmar al individuo que pertenece a éste y no a otro grupo, y que otro individuo pertenece a otro grupo distinto. La conformación de esta etnicidad

y por ende de los grupos étnicos, varía permanentemente en cada situación histórica.

En la Venezuela actual es posible identificar tres Macro-Etnias: Indígenas, Criollos y Biculturales-Binacionales. Si decimos Macro-Etnias es porque en el interior de éstas existen numerosas etnias, si bien diferentes entre sí, pero aún más diferentes de las otras Macro-Etnias. Esta conformación tripartita de los grupos étnicos venezolanos no forma parte del discurso oficial, ni del sentido común. Ante ambos, las Macro-Etnias son los Indígenas, los Criollos y los Extranjeros, incluidos entre estos todos los migrantes y sus descendientes llegados a Venezuela durante el siglo XX, incurriendo en el atropello de negarle la nacionalidad venezolana, tanto a los que se han nacionalizado, como a sus familiares nacidos en nuestro país, asunto claro de discriminación étnica.

Nosotros hemos acuñado el término (desde 1991), de Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales⁹ para los llamados "extranjeros", afirmando con ello una tercera manera de ser auténticamente venezolano, con tanta dignidad cultural como el de ser Indígena, o el de ser Criollo. La no-comprensión de la triple manera de ser venezolano, está en la base de la no-aceptación de los nuevos grupos étnicos venezolanos surgidos en el siglo XX y el caldo de cultivo para pensamientos de tinte xenófobo.

Y esta raíz es profunda, por lo que cortarla no es tarea fácil sino por el contrario, necesita la conjugación de las diferentes fuerzas creadoras de opinión nacional especialmente el sistema educativo, los medios de comunicación de masas, las iglesias y los núcleos de intelectuales, las cuales deberán adoptar una perspectiva histórica, es decir, revisar la historia de Venezuela desde el punto étnico, con el objeto de diagnosticar efectivamente cuáles han sido las tendencias de explicación de las relaciones interétnicas consolidadas y cuánto de verdad o falsedad hay en las mismas.

En la dirección de colaborar con esa revisión nos permitimos realizar las siguientes afirmaciones que pueden ser tenidas como premisas, o al menos como hipótesis, algunas resultarán escandalosas, pido excusas por que la dimensión de este artículo no nos permite argumentar suficientemente sobre las mismas, ya habrá ocasión.

⁹Ver: E. A. González Ordosgoitti (1991).-“En Venezuela todos somos minoría *Nueva Sociedad* (Venezuela) III, 128-140, enero-febrero.

1. Desde el siglo XVI al siglo XVIII, el discurso dominante sobre las relaciones interétnicas (planteadas como relaciones inter-razas), fue el de la necesaria separación de las mismas, debido a que unas eran superiores (blancos criollos) y las otras eran inferiores (blancos de orilla-canarios, indios, negros, pardos).

2. El término Criollo, hasta el siglo XVIII sólo era aplicado al Blanco hijo de Español Metropolitano nacido en América (aún significa igual en Perú, Chile, Centroamérica).

3. Cuando terminada la Guerra de Secesión (1810-1822), los Sectores Dominantes Criollos comenzaron a crear un discurso étnico que explicara el origen nacional, se atribuyeron en exclusividad la paternidad de la Patria, negando la participación de los Españoles Metropolitanos, de los Indígenas, de los Negros y de los diversos productos humanos del mestizaje como los Pardos.

4. Esta visión étnica excluyente amainará un poco en los comienzos del siglo XX, cuando el concepto de Criollo se amplíe para abarcar el mestizaje idílico entre Blancos, Indios y Negros. Pero esta aceptación del aporte indígena y africano fue muy poco estimado y resaltado y más bien fue una coartada para asentar que los indígenas y negros dejaron de existir como grupos autónomos porque se habían fusionado en el ser nacional, reforzando de esta manera la exclusión y discriminación étnica real hacia dichos grupos.

5. Los contingentes de migrantes llegados a partir de la década de los cuarenta, fueron aceptados bajo la presunción de que serían asimilados por el ser étnico nacional (entendido como el Criollo) y lo que es peor, se dio como un hecho de que esa era la tendencia natural de las cosas, imposibilitando hasta ahora la creación de un espacio para la aceptación de la creación de otros grupos étnicos, demonizando la real presencia de ellos con el epíteto de extranjeros.

6. Estos migrantes hicieron caso a su tendencia natural de agruparse conformando etnias a las cuales hemos denominado Biculturales Binacionales, formadas por los primeros migrantes (nacionalizados o no) y su descendencia nacida en el país (venezolanos por derecho indiscutible), que según cálculos nuestros de 1991, podían oscilar entre el 40 y el 42% de la población total venezolana.

7. La no-aceptación oficial de la existencia de la Macro-Etnia Bicultural Binacional, ha impedido una relación más sana y provechosa entre ésta y la

Macro-Etnia Criolla, generándose en el seno de ambas una descalificación de la otra, que se expresa en la conformación de redes sociales excluyentes basadas en el paisanaje, o en la particularidad religiosa, o en la dificultad de realizar matrimonios mixtos (Criollo-Bicultural Binacional), especialmente desde la década de los ochenta.

8. Como antecedente del problema actual identificado como rasgo xenofóbico (el Manual y el Volante), tendríamos lo ocurrido en 1958 luego de la caída de Pérez Jiménez con el rechazo público a los italianos y españoles acusados de haber colaborado con el régimen.

9. A partir del Viernes Negro de 1983 salió a la superficie la real dimensión de los problemas de la economía venezolana, generando un cúmulo de expectativas negativas que tambalearon las nociones de futuro feliz que embargaba a nuestra sociedad. Ante el descalabro de la confianza en el porvenir, los diversos grupos sociales reformularon sus estrategias de sobrevivencia, destacando como eje de las mismas la solidaridad mecánica con los que le son iguales, es decir con su comunidad étnica, expresada en la frase de "ayudar al paisano". Esta es una razón poderosa para excluir a quien es diferente.

En las nueve premisas anteriores están parte de las raíces de los problemas interétnicos actuales, que pueden dar origen a movimientos nacionalistas xenofóbicos, sólo una atención adecuada de las mismas aportará soluciones efectivas, ojalá pudiéramos acometerlas antes de que sea muy tarde.

4. Nacionalismo y Ética.

Dada la importancia de los movimientos nacionalistas en la conformación del mapa político mundial contemporáneo, es deseable someterlo a una interpelación ética para poder dilucidar cuáles son las principales características de la misma y cuáles deberían ser, según el punto de vista, de lo que algunos autores llaman ética mínima.

Desde una preocupación ética se viene caracterizando a los movimientos nacionalistas de acuerdo a dos tendencias: un "nacionalismo suave" que respeta los valores universales de la democracia y la tolerancia y otro "nacionalismo fuerte" que puede tender a expresarse a través de la xenofobia y el imperialismo. Andrés de Blas lo explica así:

"La idea de un compromiso y una identificación con la nación deja el campo libre a dos grandes maneras de entender el nacionalismo. La primera, que podemos identificar con patriotismo, con conciencia nacional, se caracteriza por límites a este compromiso. Límites dados por la observancia rigurosa de los derechos y libertades fundamentales, límites derivados de la observancia de una cosmovisión de carácter liberal-democrático y límites aportados por la aceptación de una pluralidad de lealtades territoriales que puede expresarse en una idea de plural lealtad nacional. Junto a ella, hay una manera "fuerte" de entender el nacionalismo, a la manera de los "nacionalistas". Se disipan en este caso los límites anteriores, dando paso a una vocación xenófoba e imperialista de la nación, en el caso de las naciones políticas, y a una lealtad exclusivista que conduce a una demanda incondicionada del derecho de autodeterminación en el caso de las naciones culturales". (De Blas, 2002: 191)

Ambos tipos de nacionalismo deben ser interpelados, no tanto para colocar de relieve las diferencias y contradicciones que existen entre ellos, sino cómo puede exigírseles, desde el punto de vista ético, el que cumplan con un conjunto de condiciones de respeto a las libertades y a los derechos humanos, tal como estos son concebidos en las sociedades liberales democráticas. En la dirección de estas exigencias abunda De Blas:

"Lo que subyace al reconocimiento de estas funciones de la nación, tanto en su dimensión política como cultural, es una valoración positiva del nacionalismo como actitud ideológica compatible con los valores liberal-democráticos. La cuestión al respecto no consistiría tanto en subrayar las tensiones entre ambas cosmovisiones políticas sino en subrayar las exigencias al nacionalismo para su compatibilidad con el orden liberal-democrático. Una compatibilidad que ha sido posible históricamente en la vida europea y que nada hace pensar que no pueda ser restablecida en las postrimerías del siglo XX. Es muy probable que la compatibilidad sea inalcanzable en el caso del nacionalismo de los "nacionalistas". Pero desde luego es una posibilidad en el nacionalismo de cuantos estiman compatible su identificación y solidaridad con la nación con la observancia de un sistema de derechos y libertades fundamentales, la vigencia de un orden liberal-democrático y la práctica de lealtades compartidas al nuevo orden de pluralidad de jurisdicciones que se nos avecinan". (De Blas, 2002: 201)

Esta posibilidad de hacer coincidir los “nacionalismos suaves” con las exigencias de una sociedad democrática, hace que deba eliminarse esa fácil identificación de todo movimiento nacionalista con atraso premoderno, tal como advierte Castiñeira:

“Por ese motivo, los movimientos nacionalistas pacíficos, democráticos y cívicos (Keating 1996) no pueden hoy ser contemplados como antimodernos sino –al lado de movimientos ecologistas, pacifistas o feministas- como elementos progresistas en su reivindicación del reconocimiento de las diferencias culturales y en la profundización de un principio de organización social y política no exclusivamente sujeto al Estado-nación ni a su exclusiva lealtad”. (Castiñeira, 1998: 270-271)

Castiñeira identifica la existencia de un núcleo ético-racional en el nacionalismo el cual hay que apoyar y desarrollar:

“Hay en sus demandas un núcleo moral y racional –el desarrollo de su propia cultura e identidad, el acceso a los procesos de toma de decisión que afectan a su comunidad- a menudo no satisfecho por los actuales Estados-nación”. (Castiñeira, 1998: 270-271)

Este núcleo ético-racional del nacionalismo se expresaría en las siguientes acciones sociales:

1. Preservación de la unidad y la pluralidad y

2. Ayuda a desarrollar la tolerancia.

4.1 Sobre la preservación simultánea de la unidad y la pluralidad, la misma se efectúa en condiciones dialécticas y en un equilibrio inestable sumamente difícil:

“La presencia de la comunidad nacional preserva la unidad. Pero la presencia de la ciudadanía democrática preserva la pluralidad. Del mismo modo, el desprecio de la unidad conduce fácilmente a la atomización, mientras que el desprecio del pluralismo amenaza directamente a la democracia. De ahí la necesidad de pensar conjuntamente unidad y pluralidad”. (Castiñeira, 1998: 268)

Condiciones históricas producto de la mundialización y la diversidad cultural, que nos obligan a redefinir nuestros modos de vida, nuestra forma de tolerancia y nuestra identidad.

“Por eso, los nuevos procesos que acabamos de mencionar no dejan de provocar nuevas tensiones. Por un lado, la tendencia a la mundialización, incluso a la homogeneización cultural, hace saltar las alarmas a los defensores de las identidades locales, de la diversidad cultural y el pluralismo... Por otro lado, el interculturalismo o multiculturalismo, fenómenos en definitiva derivados en gran parte de la misma creación de las nuevas estructuras supranacionales, nos obligan a redefinir nuestros modos de vida, nuestra concepción de la tolerancia y nuestra propia identidad. De este modo, a la cuestionada pero pertinaz vigencia de los Estados-nación hay que añadir dos nuevos factores que compiten con él sin oponerse entre sí: la reafirmación de las identidades culturales y lingüísticas y la mundialización derivada de una nueva visión planetaria”. (Castiñeira, 1998: 274)

Esta relación dialéctica entre unidad y pluralidad, como exigencia que se le hace tanto a los movimientos nacionalistas con Estado-nación como a aquellos que carecen del mismo, se presenta en concreto en Europa, como la discusión sobre la pluralidad de jurisdicciones:

“El valor del pluralismo y su expresión territorial es un requisito indispensable para hacer viable la práctica de la pluralidad de jurisdicciones. Un cierto reparto vertical del poder, en la forma de organización federal, regional o autonómica, resulta, pues, una cuestión previa en la búsqueda de la convivencia entre distintas realidades nacionales en el mismo espacio político estatal”. (De Blas, 2002: 199)

Pero esta pluralidad de jurisdicciones no podrá desarrollarse, si a su vez no lo hacen las nociones de lealtades compartidas y de tolerancia:

“No hay posibilidad de que el modelo de pluralidad de jurisdicciones pueda desarrollarse adecuadamente si las sociedades europeas no son capaces de aportar la interiorización y generalización de principios como el de lealtades compartidas, la idea de pluralismo y la defensa de la tolerancia”. (De Blas, 2002: 199)

La idea de lealtades compartidas tiene un camino andado en Europa, pero deberíamos tratar de extenderla a situaciones existentes en otros continentes enarbolándola como una exigencia ética a los nacionalismos:

“La idea de lealtades compartidas no parece representar dificultades insalvables para su observancia en la vida europea. La asunción de

lealtad a una nación política no tiene por qué ser incompatible con la lealtad a la nacionalidad cultural y la prolongación hacia arriba (europeísmo, cosmopolitismo) y hacia debajo de ese sentimiento de identificación y pertenencia". (De Blas, 2002: 199)

Igual ocurre con la idea de tolerancia, no luce como exabrupto el que tal condición pueda ser una exigencia ética mínima para con los movimientos nacionalistas:

"Lo es igualmente una idea de tolerancia entendida en su sentido fuerte, como algo que va más allá de la resignación ante la existencia del error o la diferencia. Se trataría de una actitud receptiva y optimista ante lo distinto como oportunidad de enriquecimiento cultural y vital". (De Blas, 2002: 199)

Pero esta idea de tolerancia requiere de algunas condiciones entre ellas, de una ética comunicacional que persiga por sobre todo la búsqueda de una comunicación dialógica, para lo cual habrá de evitarse partir de posiciones desde las cuales siempre se quiere tener la razón:

"Cuando de facto se abordan las disputas nacionales en una situación democrática dada, la española u otras, a menudo nos encontramos con que los disputantes comparten una misma perspectiva: la de aquel que siempre quiere tener la razón, en la calle, en los medios de comunicación, en la academia". (Ródenas, 2002: 206)

La posición de siempre querer tener la razón:

"Se trata de una perspectiva argumental ante la que hay que guardarse: se asienta en un dispositivo creencial condicionado por predisposiciones primigenias inconscientes, no reconocidas ni reconocedoras, que además resultan inmunes a la crítica." (Ródenas, 2002: 206)

Debe ser sustituida por un deseo de cambiar hacia cualquier sitio donde esté la razón:

"Desde un dispositivo ideacional como el propuesto, que busque de forma incesante, antes que "tener" la razón como una posesión privada, "estar" en la razón, esto es, mudarse -con talante situacional y escéptico, autocrítico y reconstructivo- a donde quiera que esté lo razonable, lo contrario de lo uno y lo otro implica... dos aspectos. En primer lugar, el reconocimiento pluralista e inclusivo tanto de lo uno

(los explícitos nacionalismos y patriotismos esencialistas que no podemos compartir) como de lo otro (los explícitos internacionalismos y cosmopolitismos esencialistas que son de forma implícita nacionalismos y patriotismos esencialistas, y que tampoco nos satisfacen, por tanto), pues con ellos hay que convivir de forma democrática. Y, en segundo lugar, la resistencia discrepante frente a ambos (y frente a sus tendencias frentistas fracturantes de lo social). Se trata de la fronteriza concepción poli(é)tica que en ocasiones he llamado, aunque caben otras denominaciones, meta-nacionalismo-disidente como la forma más idónea de cosmopolitismo atemperado". (Ródenas, 2002: 213)

Lo anterior constituye algunas de las exigencias que cabe hacerles a los movimientos nacionalistas, desde la perspectiva de quien busca construir una ética de mínimos para dichos movimientos.

5. Conclusión

En el presente artículo hemos realizado una breve revisión del nacionalismo, interpeándolo desde cuatro ejes de lo social: la identidad cultural, la política, la xenofobia y la ética. No es posible concluir nada determinante sobre los mismos en tan poco espacio, salvo llamar la atención acerca de la importancia del tema de los movimientos nacionalistas, que marcan y seguirán marcando durante un largo lapso, los requerimientos más urgentes de gran parte de la agenda social mundial.

6. Bibliografía

- Chiaramonte, J. (1999). En torno a los orígenes de la Nación Argentina. En M. Carmagnani, A. Hernández Chávez y Romano, R. (Coordinadores). *Para una historia de América II. Los nudos (1)*. (286-317) México. FCE, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- Castiñeira, Ángel (1998). Nacionalismos. En A. Cortina (1998). *10 Palabras clave en Filosofía Política*. (259-276). Navarra, España, Editorial Verbo Divino.
- De Blas, Andrés (2002). 12. La organización de la convivencia de los nacionalismos en la vida europea. En. J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (Editores) (2002). *Retos pendientes en ética y política*. (191-202). Madrid. Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.
- Dussel, Enrique (1993). El nacionalismo. Sobre las condiciones de su aparición. *Anthropos*, IUSPO (Venezuela) 27 (14), 49-72, julio-diciembre.
- González Ordosgoitti, Enrique Alí (1991). En Venezuela todos somos minoría. *Nueva Sociedad* (Venezuela) 111, 128-140, enero-febrero.
- Rocker, Rudolf (1977). *Nacionalismo y Cultura*. España. Ediciones La Piqueta.
- Ródenas P. (2002). 13. Lo uno y lo otro, y lo contrario: El meta-nacionalismo-disidente como forma de cosmopolitismo atemperado. En. J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (Editores) (2002). *Retos pendientes en ética y política*. (203-220). Madrid. Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.
- Toscano Méndez, M. (2002). 14. Situaciones inciviles: Sobre el nacionalismo y la (des)confianza. en: J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (Editores) (2002). *Retos pendientes en ética y política*. (221-236). Madrid. Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.

POLIVALENCIAS DEL ARTÍCULO CASTELLANO

Prof. Bruno Manara*

Abstract.

Several considerations are done on the usage of the Spanish article, and especially on its importance in order to ascertain the exact meaning of several words and linguistic expressions. A special emphasis is put on the detail that, in spite of the fact that the article, in order to be such, cannot bear a semantic charge, in several linguistic constructions it may work as a name, or even, with its presence or absence, or according to the way it is employed, it may decisively affect the meaning of a full sentence.

Entre las palabras del idioma, algunas poseen carga semántica propia y se pueden usar independientemente. Todos nos damos por enterados, por ejemplo,

***Bruno Manara.** Graduado como profesor de Castellano, Literatura y Latín en el Instituto Pedagógico de Caracas (1967), y licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela (1973). Ha ejercido como profesor de gramática castellana en el Instituto Venezolano de la Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de Griego Bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (Latín) en este mismo instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Pinchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998).

cuando se nos habla de «carro», «casa», «avión», «papel», «bonito», «feo», etc. Otras palabras, como los artículos, solo expresan algún rasgo secundario (género y número) de otro término más dominante. Concretamente, el artículo en castellano se considera un morfema o un acompañante del nombre sustantivo. Propiamente, también en *perr-o*, la *o* es un morfema, que en este caso nos indicaría el género (m.) del nombre; y en *perr-o-s*, tenemos, además, el morfema *-s*, que nos indica el número (pl.) de la palabra.

Tales morfemas se llaman «formantes», en cuanto que forman parte inseparable de las palabras, y solo tienen sentido mientras los usemos como componentes de una palabra dada. En cambio, el artículo castellano, aunque es un morfema que se refiere siempre a un nombre, se usa como elemento independiente de este, es decir, no es un «formante» del nombre. En algunos idiomas no sucede así. Por ejemplo, tanto en vasco como en rumano, el artículo es un «formante» del sustantivo: en vasco, *mendi*, montaña, *mendia*, la montaña; en rumano, *sustantiv*, sustantivo, *sustantivul*, el sustantivo.

Obsérvese, de todos modos, que el género de los sustantivos es un concepto arbitrario, y que algunas palabras poseen diferente género en idiomas distintos. Así, en latín, *árbol* (f.), *flos* (m.), *córtex* (m.); en castellano, *árbol* (m.), *flor* (f.), *corteza* (f.). Por otra parte, dentro de un mismo idioma se dan casos en que, según el artículo que se emplee, cambia por completo el significado de un sustantivo. Así, una cosa es *el* «orden» que se debe mantener, y otra *la* «orden» que se recibe; una cosa es *el* «frente» de batalla, y otra *la* «frente» arrugada; *el* «margen» de una hoja no es igual a *la* «margen» de un río, ni *el* «parte» de guerra tiene que ver con *la* «parte» ya considerada del presente asunto.

Otra anomalía importante se presenta en castellano con el artículo femenino, que en singular se expresa generalmente por medio de la forma *la*; pero si el sustantivo femenino empieza por *a* tónica (fonéticamente acentuada), toma el alomorfo *el* (*el* agua, *el* alma, *el* aula, *el* águila, *el* área, *el* hacha, *el* hampa, *el* hambre...). Aún así, los adjetivos que modifican esos sustantivos deben ser femeninos, como: *el* agua *clara*, y *esta* agua; *el* alma *humana*; *el* aula *vacía*; *el* águila *altiva*; *el* área *inundada*; *el* hacha *afilada*; *el* hampa *desbordada*; *el* hambre *canina*.

En plural no se presenta la anomalía que se observa en el singular, y diremos regularmente en castellano: *las* (no «los») *almas* humanas; todas *las* (no «todos los») *áreas* inundadas.

Otras palabras cambian de género según el número. Por ejemplo, *el arte* (m.) moderno; *las bellas artes* (f.); *el azúcar* (f.) morena; *los azúcares* (m.) sintéticos.

En cuanto a su origen, el artículo castellano procedió, por evolución fonética y semántica, del demostrativo latino *ille, illa, illud*, a través de un proceso de fosilización que a través de los siglos lo vació de carga semántica y lo redujo al simple papel de morfema exclusivo del sustantivo, al cual precede. A veces, sin embargo, el artículo castellano vuelve a recobrar su sentido demostrativo inicial, como se aprecia en expresiones del tipo de *Los que vinieron no habían sido invitados*, donde el antecedente *los* vale por *aquellos*.

Por otra parte, cuando comparamos dos expresiones como «*la verde esmeralda*» y «*el verde esmeralda*», sentimos en seguida que en uno y otro caso el artículo se refiere a «nombres» diferentes. En el primer caso estamos aludiendo a una esmeralda que, desde luego, es de color verde; en el segundo estamos refiriéndonos a un matiz de color verde que se parece al de las esmeraldas. Aquí, además, apreciamos otra función sintáctica del artículo, como es la de sustantivar la palabra a la cual se refiere. En efecto, en el segundo ejemplo el oficio de sustantivo está desempeñado por *verde*, que propiamente es un adjetivo, y *esmeralda* pasa a la categoría de modificador de un nombre, es decir, se adjetiva.

Volviendo al proceso de fosilización del demostrativo latino *ille, illa, illud* para volverse el artículo castellano *el, la, lo*, en esta evolución lo más decisivo fue la pérdida del acento prosódico; es decir, el artículo castellano es una palabra átona, y por lo tanto no se debe pronunciar acentuada.

Este detalle es tan importante, que con solo acentuar el artículo *el*, lo transformamos en el pronombre personal de 3ª persona singular masculino. Si comparamos las expresiones «*el vino de Perú*» y «*el vino de Chile*», no sabremos si se está hablando de distintas clases de vinos o si se pretende decir que alguien vino de Perú o de Chile, mientras no decidamos si *el* se debe pronunciar como palabra átona o como palabra tónica. De allí, la regla ortográfica que manda acentuar *el* cuando es pronombre: una formalidad que, desde luego, corresponde a una diferencia real en la pronunciación.

Lo que sucede con la forma masculina singular *el* del artículo según lo pronunciemos átono o tónico, vale también cuando usamos *el* como alomorfo del artículo femenino, para formar conjuntos como: *el asa, el agua, el arma, el ara...* Tales conjuntos pueden pertenecer tanto a sintagmas sustantivos (*el asa*

de la jarra, *el agua* de lluvia, *el arma* homicida, *el ara* sagrada...), o bien pueden ser partes de oraciones, en las cuales, por cierto, lo que ante era un sustantivo, ahora se vuelve verbo (*él asa* un conejo, *él agua* la fiesta, *él arma* un escándalo, *él ara* sin ganas...). En todos estos últimos ejemplos, *el* se acentúa, con lo cual nos transmite una carga semántica, es decir, deja de ser artículo (femenino) y se vuelve pronombre (de 3ª persona singular, masculino).

Es diferente lo que sucede con las formas femeninas *la-las*, el plural masculino *los* y el neutro *lo*, ya que se pueden confundir con las variantes pronominales *la, las, los, lo*, que también son átonas. En estos casos, lo que determina si estas formas son pronombres o artículos es simplemente su posición. En efecto, los pronombres pueden colocarse delante (o después) de verbos, pero nunca acompañan a sustantivos. En otras palabras, mientras oigamos conjuntos como: *la casa, la carga, la compra, la toma, los empujes, lo tenso, lo presente...*, no sabemos si *carga, compra, toma, mata, empujes, tenso, presente...* son sustantivos o son verbos, hasta que los veamos actuando dentro de conjuntos más explícitos, como: *la casa blanca, o la casa mañana; la carga pesada, o la carga en sus brazos; la compra de ayer, o la compra con lo que le queda; la toma de agua, o la toma por las manos; la mata seca, o la mata a cuchilladas; los empujes juveniles, o no los empujes; lo tenso puede romperse, o lo tenso un poco más; lo presente es efímero, o espero que lo presente...*

En cuarto lugar, es una regla estricta que el artículo concuerde en género y número con el sustantivo al cual se refiere. Sin embargo, si logramos una hermosa foto y se lo comunicamos a un amigo, puede producirse un parlamento como este:

- Tomé *una* tronco de foto.
- A ver, muéstrame *la* tronco de foto que tomaste...

Una tronco, y *la* tronco..., propiamente hablando, son discordancias; pero se justifican, si observamos que, en la mente del hablante, en «tronco de foto» la palabra básica no es *tronco*, sino *foto*, que es femenina; por lo cual se rompe la normal concordancia sintáctica del artículo con el sustantivo que le sigue, para producirse una concordancia semántica (por el sentido) con *foto*. Este proceso es corriente en otras expresiones análogas, en las cuales *tronco de* es usa con el sentido metafórico de *hermoso* o *grandioso*, como en: *una tronco de casa, unas tronco de fiestas...*

La misma explicación vale para: *Dame una poquita de agua*, en lugar de *un poquito de agua*. En este caso, no solo cambia el artículo, sino que también el adjetivo sustantivado *poco* se acomoda al género de *agua*, la palabra semánticamente más importante dentro del conjunto.

Otra discrepancia puede presentarse también con respecto al número en los sobrenombres y los nombres propios. Por ejemplo, «bolas» (f. plur.), «milagros» (m. plur.), «rosario» (m. sing.), pero cuando decimos: *el Bolas*, *la Milagros*, *la Rosario*, aquí el artículo es el que determina el género y el número de la palabra, de modo que «*el Bolas*» está en masculino singular, y «*la Milagros*» y «*la Rosario*» están en femenino singular (ej.: *la Milagros* es simpática).

El artículo juega también un papel decisivo como indicador del número en sustantivos llanos o esdrújulos que, en singular, terminan en *s*. Palabras como *tesis*, *hipótesis*, *lunes*, *jueves*... pueden estar en singular o en plural, y solo sabremos a qué atenemos cuando oigamos: *el lunes*, o *los lunes*; *la tesis*, o *las tesis*...

Sin embargo, donde más se destaca la importancia del artículo, es en ciertos modismos del idioma. Por ejemplo, uno puede *agarrar UN resfriado*, *conciliar EL sueño*, *comerse LA flecha*, o *irse por LAS nubes*, pero no puede *tener EL calor* ni *irse a tomar EL aire*, y tampoco *comer LOS cuentos*. En estos casos, la presencia o ausencia del artículo, o el empleo del artículo determinado en lugar del indeterminado, o viceversa, simplemente determina si la expresión es correcta o no en castellano.

La presencia o ausencia del artículo también puede alterar por completo el valor semántico del conjunto, como si dijésemos: *toma el asiento*, en lugar de *toma asiento*; *préstame el oído*, en lugar de *préstame oído*; *ponme la atención*, en lugar de *ponme atención*... Es más: el sentido de toda la expresión puede depender de si empleamos la forma *el* o la forma *un*, pues una cosa es: *Dame la mano*, y otra, muy distinta: *Dame una mano*... ¿Y qué sucedería, si en un tribunal, el causado protestase su inocencia diciendo: Yo soy *un inocente*?...

Por último, el artículo puede abandonar por completo su función lingüística propia, y llegar a sustituir un sustantivo. En expresiones como: *me dio UNA de coces*, o *tomó LAS de Villadiego*, los artículos *una* y *las* quedan sustantivados, y son modificados respectivamente por *de coces* y *de Villadiego*.

Todas estas consideraciones, por una parte, nos dan una idea de lo complejo que es el correcto uso del artículo en castellano y, por la otra, nos demuestran el papel decisivo que un elemento secundario de la lengua, como es el artículo, puede desempeñar en ciertas expresiones del idioma.

Bibliografía

- Bello, Andrés. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Ministerio de Educación, Caracas, 1972.
- Marcos Marín, Francisco. *Aproximación a la gramática española*. Ed. Cincel, Madrid, 1972.
- Ragucci, Rodolfo M. *El habla de mi tierra*. Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1963 (25ª ed.).
- Real Academia Española. *Esbozo de una Nueva Gramática de la lengua española*. Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

FIDES QUAERENS INTELLECTUM: EL MÉTODO DE SAN ANSELMO

Prof. Dr. Carlos Paván Scipione*

Abstract.

In this paper we study some particularly relevant aspect of the method's conception developed by Anselmo of Aosta to study revelatory truths. Our thoughts' theoretical itinerary is organized in three parts. In the first one we shall briefly locate the Anselmian methodological proposal within its own historical frame. Secondly, a close approach to the method's subject should take place from the ideas of veritatis claritas y rationis necessitas' point of view. Furthermore, on the last part, we shall attentively study the elements that integrate the concept of ratio fidei sustained by the Abbot of Bec.

Key words: *Anselmo of Aosta, scholastic method, theological rationality.*

I. El siglo XI se caracteriza, por lo menos en Italia, por un notable incremento de los estudios vinculados al derecho. Ahora bien, si tomamos en cuenta que el papado durante esos años se dedicó a la tarea de renovarse no sólo política sino, sobre todo, ideológicamente, es del todo comprensible tal renacimiento del interés por lo jurídico y, como consecuencia de ello, la gramática

*Carlos Paván es Profesor (Titular) de Pregrado de la UCV. Realizó sus estudios de primaria en Padova (Italia). Licenciado en Filosofía por la UCV. Doctor en Filosofía por la UCV. Es Profesor (Titular) de la UCV y ex Director de la Escuela de Filosofía de la misma UCV. Actualmente ocupa el cargo de Jefe del Departamento de Historia de la Filosofía de la UCV. Es autor de varias publicaciones, entre las que destacan: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson*, y *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*. Ha sido condecorado por la UCV con la Orden José María Vargas.

y la dialéctica –en el sentido que, entonces, se le daba a esta palabra, es decir, lo que nosotros denominamos lógica¹– van adquiriendo una importancia cada vez mayor en una época en la que el poder de la palabra juega un rol protagónico. En esta atmósfera intelectual pensadores como Berengario de Tours encuentran el ambiente propicio para desarrollar sus habilidades. Rector de la Escuela de Saint Martin de Tours y Archidiácono de Angers (1040), en su *De coena Domini* muestra no compartir las enseñanzas que Fulberto (fundador de la Escuela de Chartres) le había impartido. Convencido de que la dialéctica es la máxima expresión de la razón humana, Berengario la convierte en la llave maestra capaz de abrir todas las puertas del conocimiento². Así, aplicando la lógica al texto revelado, se atreve a negar que en la Consagración se produzca alguna transformación sustancial arguyendo que ello se prueba por la ausencia de cualquier cambio accidental. Reducida la fuente primaria del conocimiento a la sensibilidad, como señala Bonafede, Berengario llega a una conclusión claramente empirista: “lo que existe es sólo lo individual y lo particular, todo aquello que podemos ver y tocar, todo lo que se somete a las leyes del espacio. Con estas premisas gnoseológicas examina el dogma de la transustanciación y lo niega.”³ Ahora bien, en respuesta a tesis como la de Schnitzer quien sostiene la decisiva importancia de Berengario para la formación del método escolástico⁴, Grabmann piensa –con toda razón– que posturas tan extremas como la de este

¹ A este respecto, Michaud—Quantin escribe: “En el siglo XI y a comienzos del XII, el uso de *dialectica* es universal en la designación de la disciplina que orienta el ejercicio de la razón y discierne la verdad de la falsedad; el término *logica* no ha sido olvidado, pero es abstracto; cuando se trata de designar concretamente el esfuerzo humano por conocer exclusivamente con su propio entendimiento, las palabras *dialectica*, *dialecticus* son las que usan espontáneamente los autores.” (P. Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, trad. it., Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1970, p. 61). La traducción al castellano de todos los textos que la ameriten es mía.

² Grabmann, en su magistral historia del método escolástico cita este texto de Berengario: “*Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere*” [“Es claro que en todo hay que recurrir a la dialéctica porque recurrir a ella es recurrir a la razón”] (la traducción de los textos en latín que no sean de Anselmo es mía). Y el gran erudito alemán, refiriéndose a semejante manifestación de racionalismo, comenta que, según Berengario: “Sólo quien no está en condiciones de llegar a la conquista de la verdad mediante el pensamiento racional se conforma con la autoridad.” (M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, trad. it., Bari, Laterza, 1980, vol. I, p. 26).

³ En *Enciclopedia Filosofica*, Roma, Edipem, 1979, I, p. 844.

⁴ Grabmann cita el siguiente texto de Schnitzer: “Si Berengario había limitado sus

autor no sólo no contribuyeron a la formación del método escolástico sino que, más bien, la frenaron creando violentas reacciones en autores menos dispuestos a reconocer los derechos del análisis racional. A este respecto, Grabmann señala que “históricamente se ha demostrado que, en la segunda mitad del siglo XI, el movimiento científico en vigoroso ascenso –movimiento que, hacia finales del siglo, gracias a la imponente personalidad de Anselmo de Aosta, habría llevado a la fundación de la verdadera Escolástica- [...] tuvo su comienzo en los adversarios de Berengario [...]. Éste ha utilizado el procedimiento dialéctico de una manera exagerada y unilateral.”⁵ En tal sentido, el intérprete llega a esta conclusión: “a lo sumo se podrá hablar de cierta influencia indirecta de Berengario en el desarrollo de la Escolástica y de su método, en el sentido de que él, con su doctrina eucarística, estimuló muchos de sus contemporáneos a defender la ortodoxia, provocando una gran producción de escritos polémicos y promoviendo de esta manera un imponente movimiento teológico.”⁶

El radicalismo de autores como Berengario permite explicar la virulencia crítica de muchos teólogos preocupados por los posibles efectos de semejantes teorías. Entre ello destaca Pier Damián, jurisconsulto de Ravenna, monje a partir de 1038 y convencido protagonista de la reforma eclesiástica que alcanzará su máxima expresión durante el papado de Gregorio VII. Ivo de Chartres es uno de sus blancos preferidos y el implacable teólogo aprovecha cualquier ocasión para denunciar los estudios profanos en teología. He aquí sus palabras: “Así es, hermano, quieres aprender la gramática. Aprende a declinar a Dios en plural. En efecto, el docto maestro, estrenando un nuevo arte de la desobediencia, introduce en la declinación una norma inaudita, apta también para el culto de muchos dioses.”⁷ La polarización que, en autores como Berengario y Pier

deducciones dialécticas a la doctrina eucarística, también los demás dogmas religiosos fueron examinados, distintos problemas fueron tratados y los sabios se dividieron en dos grupos: el de los nominalistas y el de los realistas. En particular no podemos dudar que Berengario, con su tratamiento del todo formal de los enunciados de la fe, no haya dado un poderoso impulso a la Escolástica incipiente y que ya en su *De sacra Coena* no se haya acercado al método escolástico.” (*Berengar von Tours*, München, 1891, p. 411; citado por Grabmann, 1980, I, p. 265).

⁵ Grabmann, 1980, I, p. 267.

⁶ Ibid.

⁷ *De sancta simplicitate*, I: cit. por Garin en *Storia della Filosofia Italiana*, Milano, Einaudi, 1978, Vol. I, p. 46. Refiriéndose a este autor, Garin escribe: “quiere salvar el Dios-voluntad de toda limitación lógica exterior, e idealmente anterior. En sí Dios es aquella

Damián, radicaliza al máximo la oposición entre teología y dialéctica permite destacar la audacia y la inteligencia que, en toda época, caracterizan a hombres como Lanfranco de Pavia (1010-1089) quien, en un ambiente cultural tan crispado, transita el siempre difícil camino de la conciliación y la prudencia y, abandonada como muchos la actividad jurídica, crea en Bec una escuela que se volverá muy prestigiosa y en la cual estudiarán pensadores de la talla de Anselmo de Aosta e Ivo de Chartres, aquel mismo Ivo blanco de Damián. Lanfranco, fino lógico y, a la vez, hábil político ataca con decisión el *De sacra Coena* de Berengario criticándole texto con estas palabras: “abandonando las sagradas autoridades te refugias en la dialéctica. Pero si tuviese que dar o recibir una respuesta acerca de los misterios de la fe, preferiría que se me contestase, y contestaría yo mismo, que conciernen más bien las santas autoridades que las razones dialécticas.”⁸ Por otra parte, el equilibrio que lo caracteriza le impide condenar *in toto* a la dialéctica y, por ende, pregonar una inteligente síntesis que haga posible la convivencia de *auctoritas* y *ratio*. Escribe Grabmann al respecto: “para Lanfranco la dialéctica es sólo un medio para lograr un determinado objetivo, una ayuda para la explicación y el esclarecimiento de la materia religiosa. Por eso reprocha a Berengario el uso de la dialéctica como fin en sí mismo utilizándola en el terreno teológico por amor a la fama y por el gusto de la polémica.”⁹ En su crítica al maestro de Tours, Lanfranco utiliza con maestría los recursos dialécticos pero, según su punto de vista, las armas de la argumentación son medios y no fines. Allí radica su importancia y el valor de su enseñanza que formará¹⁰ a un pensador de la talla de Anselmo de Aosta en un tiempo que bien puede ser considerado como una de las épocas decisivas de la historia cultural europea.

tiniebla luminosa de la que nos habla el Areopagita que él mismo cita y de la que hablarán los nominalista y Nicolás de Cusa. Considerarlo como voluntad pura, colocada más allá de la lógica humana, es reafirmar la incommensurabilidad de lo humano y lo divino” (ibid.)

⁸ *De corpore et sanguine Domini*, c. 7; citado por Grabmann, 1980, I, p. 271.

⁹ Grabmann, 1980, I, p. 271 s.

¹⁰ Según Cenacchi, “En el estudio de las fuentes destacan tres autores quienes, de manera distinta, ejercieron una influencia directa en San Anselmo: Lanfranco de Pavia, que Anselmo llama «padre»; Escoto Eriúgena en lo concerniente a la relación entre fe y razón y en el uso de los términos filosóficos; San Agustín, el maestro al que Anselmo quiere ser comparado por la rectitud de su pensamiento.” (G. Cenacchi, *Il pensiero filosofico di Anselmo d’Aosta*, Padova, Cedam, 1974, p. 48).

II. "Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere."¹¹ Anselmo hace suya la conocidísima sentencia agustiniana¹² y así, de la especulación metafísica del *Monologio*, en una creciente interiorización, brotará, en el *Proslogio*, aquel «único argumento» que pretende liberar a la demostración de la existencia de Dios de cualquier referencia a la limitación y a la otredad en un supremo esfuerzo en el que la realidad del Ser Supremo afirma desde sí misma su necesaria existencia¹³. Sin embargo, mientras el poder de la argumentación parece triunfar y el rigor dialéctico parece imponerse a la fe, el abad de Bec, en una muestra de humildad genuinamente cristiana, escribe:

*"si afirmo algo que no vaya confirmado por una autoridad superior, sino solamente por la razón, no se le dé más certeza que la que puede causar mi opinión, mientras Dios no me revele otra cosa mejor."*¹⁴

¹¹ "Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón." (San Agustín, *De la verdadera religión*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1975, t. IV, p. 141.

¹² Respecto de la influencia de San Agustín en el pensamiento de San Anselmo, es oportuno recordar estas palabras de Cenacchi: "El agustinismo de Anselmo no es unilateral. El se dirige a Agustín para escrutar las relaciones de fe y razón, de la «summa Veritas» y la «ratio humana»; para delinear el ascenso interior a Dios y la profundidad del alma humana que tiende hacia su Creador; para hacer posible un discurso desde la experiencia en función de la demostración racional de la existencia de Dios; y, por último, para los presupuestos de la teoría trinitaria y de la teoría de la encarnación del Dios-hombre. Pero Anselmo lleva a cabo todo esto con un estilo personal, en la más clara autonomía." (Cenacchi, 1974, p. 53).

¹³ A este respecto hace algunos años escribí lo siguiente: "En efecto, el argumento en cuestión —precisamente denominado «a priori» por la tradición filosófica— pretende demostrar la existencia del ser absoluto abandonado cualquier referencia a lo finito y utilizando una descripción de Dios que lo enmarca directamente en el mismo pensamiento. El ente supremo deja de ser, pues, el *maius omnibus* [como lo es en el *Monologio*] y se convierte en el *id quo maius cogitari nequit*: la región óptica del ser absoluto ya no se concibe a partir de una relación que la vincule con el con el ente creado." (C. Paván, *Ser y pensamiento en Anselmo de Aosta*, en AA. VV. *Ensayos para una historia de la Filosofía*, Caracas, U.C.V. 1998, p. 197). Sigo creyendo que esto es cierto.

¹⁴ *Cur Deus homo*, en *Obras completas de San Anselmo*, trad.cast. de J. Alameda

La fe es la firme base teórica y el insustituible¹⁵ apoyo espiritual sobre la cual se yergue la especulación de un autor convencido de que, si la fe no nos brinda su ayuda, la razón se reduce a vana palabra. He aquí la esencia de la *fides quaerens intellectum* anselmiana, la linfa vital de aquel método filosófico y teológico en el cual el espíritu de los tiempos encuentra su más adecuada y plena expresión haciendo de su creador uno de los pensadores más destacados de la filosofía medieval.

Nuestra *forma mentis* moderna asocia la palabra "método" a aquellas largas cadenas de razones, a aquellas ideas claras y distintas que hicieron del discípulo de la Flèche el padre de una nueva era. Cuando casi todas sus doctrinas filosóficas han sido aplastadas por las críticas más devastadoras; cuando su teoría de la glándula pineal, del mundo animal reducido a mero mecanismo, su física y su metafísica ya no interesan a nadie, sigue vigente la idea de que la filosofía es reflexión metodológica. Hazard, gran conocedor de la conciencia moderna, sostiene que lo que seguramente queda del cartesianismo es: "su espíritu animador, su método -adquisición definitiva- y sus luminosas reglas para conducir a la razón, reglas tan simples y sólidas que, aunque no aclaren todo el campo de la verdad, permiten, por lo menos, ahuyentar parte de las tinieblas."¹⁶ Ahora bien, al ojear las primeras líneas del *Monologio*, se adueña del lector la sensación de que el tiempo ha acelerado bruscamente su marcha y que ese espíritu cartesiano del que nos ha hablado Hazard empieza a latir en el

O.S.B., Madrid, B.A.C., 1952, Vol. I, p. 749. Citaremos esta obra con la sigla OC seguida por el volumen y la página.

¹⁵ Discutiendo justamente este texto, Vanni Rovighi -quien sostiene la tesis según la cual el *Monologio* debe entenderse como un texto elaborado con la sola luz de la razón y sin apoyarse en la fe cristiana, escribe: "¿Se trata de una subordinación de la *ratio* a la Revelación? No creo. 1. En primer lugar porque no me parece que la *auctoritas* se refiera a la autoridad del Dios que se revela: la autoridad divina no es, de hecho, una *mayor auctoritas*, sino *auctoritas tout court*. [...] me parece, pues, una demostración de modestia y cautela como si Anselmo dijera: a mi me parecen argumentos necesarios, pero puede ser que sena sólo probables" (S. Vanni Rovighi, *Ratio in Sant' Anselmo d' Aosta*, en S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, vol. I, p. 36 s.). No comparto este análisis y, como señala con el acostumbrado rigor la misma autora, no hay que olvidarnos de que en el *Monologio* se "demuestra" la Trinidad lo cual desdice del carácter esencialmente racional del texto en cuestión.

¹⁶ P. Hazard, *La crisi della coscienza moderna*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 165.

corazón de la misma Edad Media. He aquí las palabras de Anselmo:

*"Consultando más bien su deseo que la facilidad de la ejecución o la medida de mis propias fuerzas, me trazaron [se refiere a los monjes de Bec] el plan de mi escrito, pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscara otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón [rationis necessitas] y de la evidencia de la verdad [veritatis claritas]."*¹⁷

Si no Anselmo, por lo menos los monjes de Bec parecen haber dado un salto sorprendente que los ha catapultado de la Escolástica a la Modernidad. Una gran conocedora de la filosofía medieval y, en particular, del abad de Bec, Sofia Vanni Rovighi, al comentar el pasaje recién citado, anota: "Si puedo atreverme, utilizaría esta comparación: diría, repensando en las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, la *rationis necessitas* es el objeto de la *deductio*, la *veritatis claritas* es el objeto del *intuitus*."¹⁸ Los monjes de Bec piden al genial pensador, a su maestro, que no se nutra de ninguna otra fuente que no sea la de la razón como si con ello dudaran de las palabras de la *auctoritas* prefigurando así la desconfianza típicamente cartesiana que mira con sospecha a toda tradición. Piden un estilo claro y argumentos de fácil comprensión, los mismos requisitos que, según Descartes, deben caracterizar al recto proceder de la razón. Pero, sobre todo, indican a Anselmo que las coordenadas fundamentales de su proceder deben ser la necesidad deductiva (*rationis necessitas*) y la evidencia intuitiva (*veritatis claritas*). Justificadísima es, pues, la aguda observación de Vanni Rovighi quien, como vimos, asocia la *veritatis claritas* al *intuitus* cartesiano y la *rationis necessitas* al procedimiento deductivo, es decir, asocia las coordenadas metodológicas anselmianas a los instrumentos fundamentales mediante los cuales Descartes pretende construir una filosofía libre de toda referencia histórica en cuanto cimentada en un proceso de naturaleza exclusivamente racional. Sin embargo, aunque los hermanos de Anselmo sean atrevida y sorprendentemente modernos en sus peticiones, su

¹⁷ OC, I, p. 191.

¹⁸ S. Vanni Rovighi, 1974, vol. I, p. 23.

maestro es mucho más cauto. En efecto, al concluir el prólogo en cuestión, escribe:

*"Si alguien, pues, encontrase en este opúsculo alguna opinión novedosa, sospechosa o contraria a la verdad, que no me trate enseguida como un innovador o un apóstol de la mentira; que lea atentamente el tratado de San Agustín sobre la Trinidad y que juzgue mi escrito según el de este Santo Padre."*¹⁹

Maurice de Wulf llamó a Anselmo el *Gregorio VII de la Escolástica*²⁰ y, en verdad, el abad de Bec puede ser considerado –y, de hecho, lo ha sido– como el pensador que merece el título de *Padre de la Escolástica*²¹. Ahora bien, tal mérito se evidencia si analizamos más de cerca la estructura metodológica que orienta sus obras, cuestión importante que merece un atento análisis.

III. Algunas de las líneas centrales que configuran el horizonte metódico que orienta a Anselmo en el desarrollo racional de lo revelado, son trazadas con meridiana claridad en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*. En este escrito el abad de Bec enfatiza que muchos han sido los Santos Padres que se han dedicado a la ardua tarea de mostrar la racionalidad de la fe cristiana "contra la ignorancia y mala fe de los incrédulos."²² Sin embargo,

*"por una parte ni ellos pudieron decir cuanto hubieran podido si hubieran tenido una vida más larga [...] y por otra, la esencia de la verdad es tan amplia y tan profunda que no puede ser agotada por los mortales."*²³

La meta del equilibrado discípulo de Lanfranco es la de encontrar un lugar para la razón al lado de la fe. En tal sentido, la investigación racional cumple una función positiva siempre y cuando quien se dedique a la delicada tarea de seccionar con el bisturí del entendimiento la verdad revelada tenga

¹⁹ OC, I, p. 191 s.

²⁰ "Anselmo nos recuerda a Gregorio VII quien, en el campo religioso y político, organizó la Iglesia, definió sus relaciones con el Estado y preparó la obra de Gregorio IX y de Inocencia III: él es el Gregorio VII de la Escolástica." (M. De Wulf, *Storia della Filosofia Medievale*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1980, vol. I, p. 351).

²¹ Así lo llama Grabmann en su *Historia del método escolástico* ya citada.

²² OC, I, p. 685.

²³ Ibid.

intenciones puras y su corazón sea sincero. En tal sentido, Anselmo atribuye una importancia decisiva a la actitud espiritual con la que nos acercamos a la Sagrada Página. He aquí sus palabras al respecto:

*"Que nadie [...] penetre en las oscuridades de las cuestiones religiosas más que después de haber adquirido en la solidez de la fe la gravedad de las costumbres y la sabidurías."*²⁴

Respecto de esta dimensión fundamental del método anselmiano, Grabmann, viendo la cuestión desde la perspectiva histórica, señala: "El progresivo abandono de este factor ético sobrenatural avanzó paralelamente hacia la adopción de una dialéctica exagerada y hacia el incremento de controversias sin fin, lo cual preparó la decadencia de la Escolástica."²⁵ Pues bien, Anselmo es perfectamente consciente de la posibilidad de semejante distorsión racionalista y por eso constantemente denuncia el peligro de acercarse a las verdades teológicas sin que el hábito de la fe nos haya fortalecido infundiendo en el alma la solemnidad, la seriedad y la conciencia de nuestros propios límites que controle las exageraciones de una razón desbocada. Dejado de lado todo compromiso ético con aquella luz sobrenatural que orienta al espíritu humano y hacia la cual nos dirigen las Sagradas Escrituras, el entendimiento quedará atrapado en los lazos de una estéril y soberbia dialéctica que, a golpe de silogismo, todo lo quiere traducir en fórmulas racionalmente cristalinas. Anselmo, al respecto, es tajante:

*"Puesto que hay que advertir a todos que traten con gran precaución las cuestiones de las Sagradas Escrituras, se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien, a estas gentes herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de voz."*²⁶

Estas últimas palabras muestran claramente que la advertencia de Anselmo no es gratuita, sino que su aguda mirada percibe con justificada preocupación las tendencias más peligrosas de su tiempo. En perfecta sintonía con este llamado de atención, la *Epístola sobre la Encarnación del Verbo* denuncia y ataca la interpretación del misterio trinitario elaborada por Roscelino. En él Anselmo reconoce una víctima del «veneno dialéctico» y la desgracia de

²⁴ OC, I, p. 695.

²⁵ Grabmann, 1980, I, p. 351.

²⁶ OC, I, p. 695.

un intelecto que no ha sabido acercarse éticamente puro a los Sagrados Misterios y que, justamente por ello, ha fallado reduciendo la universalidad del concepto a mero *flatus vocis* incapaz de liberarse de una concepción sensualista del conocimiento. A este respecto, es inútil discutir si Anselmo fue o no un realista exagerado en la cuestión de los universales: los textos al respecto no son concluyentes²⁷. Lo que sí es importante destacar es que Anselmo no fue ciertamente un nominalista y que el rechazo de semejante manera de pensar es del todo coherente con su método. En otras palabras, el realismo se convierte en el pensamiento del *Gregorio VII de la Escolástica* en un requisito insoslayable del correcto proceder filosófico-teológico pues semejante actitud gnoseológica y metafísica asegura que las verdades religiosas tengan mayor posibilidad de ser respetadas. Nunca debemos olvidar que la fe, la sincera adhesión del corazón a las verdades reveladas, es el pilar fundamental sobre el cual la *rationis necessitas* va estructurando su recorrido. A este respecto es oportuno citar un texto sumamente explícito y muy conocido del *Proslogio*. Escribe Anselmo:

*"No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyera, no llegaría a comprender."*²⁸

Como podemos apreciar, Anselmo no reproduce en su integridad la fórmula agustiniana de los *Sermones* sino, más bien, la reduce a su segunda parte. Ello no significa que él desconozca la importancia de la función propia de la argumentación lógica: pero, en el marco de lo que podríamos denominar "contexto teológico de descubrimiento", prefiere insistir sobre la necesaria anterioridad de la fe respecto de la razón. Abundan los textos al respecto. Por ejemplo, en el *Proslogio* se dice:

²⁷ Los textos a los que me refiero son: *Monologion*, caps. X, XXVIII, XXXI, LXII; *De casu diaboli*, cap. XX; *Epistola de Incarnatione Verbi*, cap. IV. Es menester reconocer que los intérpretes no han logrado una opinión unánime en lo concerniente a la posición del abad respecto del tema de los universales.

²⁸ OC, I, p. 367.

²⁹ OC, I, p. 365.

*"Enséñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no te haces presente."*²⁹

Y, en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*, leemos:

*"Ningún cristiano debe intentar jamás demostrar que no existe lo que la Iglesia católica cree de corazón y confiesa de boca, sino, por el contrario, conservando siempre firmemente esta fe, amándola y conformando con ella su conducta, debe investigar humildemente, en la medida de sus fuerzas, la razón que le haga ver cómo es esa fe. Si puede comprenderla, debe dar gracias a Dios; si no lo puede, no ha de levantar la cabeza para combatirla, sino bajarla para adorarla."*³⁰

El espíritu que anima y orienta la teología anselmiana es cristalinamente expresado, una vez más en la *Carta* ya citada:

*"Aquel que no crea esto mismo que digo aquí, no lo comprenderá, porque aquel que no crea no hará la experiencia y el que no haga experiencia no lo comprenderá."*³¹

Para Anselmo, el orden correcto del cual brota el saber teológico exige de antemano la fe en los misterios que, de alguna manera, la razón se prepara a escudriñar. No obstante, sería un garrafal error creer que este teólogo-filósofo pueda ser tildado de fideísta. En efecto, afirmada la necesaria anterioridad del *credere* respecto del *intelligere*, nuestro autor no vacila en considerar una lamentable negligencia el descuido de la especulación racional. He aquí sus palabras:

*"Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmado en la fe, no intente comprender lo que creemos."*³²

En suma: «*Nisi credideritis, non intelligetis*»³³ y, en una carta dirigida al obispo Fulcón poco antes del Concilio de Soissons (concilio celebrado entre 1090 y 1093), con la severidad propia de la conciencia que cree en lo que dice y practica, Anselmo escribe:

²⁹ OC, I, p. 691.

³¹ OC, I, p. 693.

³² OC, I, p. 747.

³³ *Isaías*, 7, 9.

“En cuanto a mí, deseo que todos conozcan mi verdadero sentimiento, que es éste: Creo lo que profesamos en el símbolo diciendo: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y la tierra. Creo en un Dios, Padre todopoderoso, autor del cielo y de la tierra. Todo aquel que quiera salvarse debe ante todo profesar la fe católica.», y lo que sigue. Estos tres principios del símbolo cristiano que acabo de enunciar los creo de corazón y los confieso de boca, de suerte que estoy cierto de que aquel que quisiera negar cualquiera de esas verdades, y especialmente aquel que tuviese por una verdad la blasfemia que, según he dicho anteriormente, se atribuye a Roscelino, que sea un hombre o un ángel, es anatema, y para confirmar mi profesión de fe añado: Si persiste obstinadamente en este error, que sea anatema, porque no es cristiano. Y si es un hombre bautizado, educado entre cristianos, no se le debe escuchar en modo alguno, no se le pedirá razón de su error ni enseñarle ninguna de las verdades de nuestra fe, sino que es necesario que, tan pronto como sea comprobado su error contra la fe, condene la herejía que ha proferido, o, si no se retracta, que se anatemizado por todos los católicos. Sería, en efecto, poco razonable e intolerable tratar como cuestiones dudosas lo que está fundado sobre la firme piedra, y esto por causa de quien no lo comprende. Porque nuestra fe debe ser defendida por la razón contra los impíos, y no contra aquellos que se honran llamándose cristianos. Es justo exigir de éstos que observen inquebrantablemente el compromiso que adquirieron en el bautismo, pero hay que mostrar a los primeros, por medio de la razón, que obran contra la razón despreciándonos. En efecto, el cristiano debe ir por la fe a la inteligencia, y no por la inteligencia a la fe, ni cesar de creer si no puede comprender; pero si puede llegar a la inteligencia, se alegra, y si no puede, venera lo que no puede comprender.”³⁴

Anselmo no podría haberse expresado con mayor claridad y contundencia: el no concibe un ejercicio autónomo de la razón que deje de lado la sólida piedra de la fe. Sin embargo, una vez santificados por la fe, sería intolerable indolencia no utilizar los instrumentos de la razón y, en este contexto temático, como ha señalado Grabmann³⁵, la *ratio fidei* desempeña tres funciones fundamentales. En primer lugar, el proceder racional se concibe a sí mismo como intento de esclarecer, hasta donde ello sea posible, los contenidos de la fe. En segundo

³⁴ OC, II, p. 797 s.

lugar, la razón se encarga de organizar en un todo coherente los resultados que su aplicación va arrojando. Por último, es tarea de la razón la discusión y disolución de las posibles objeciones de los incrédulos así como de todas las dificultades que aparezcan a lo largo de la investigación. Denominaremos estas tres funciones «función esclarecedora», «función sistemática» y «función apologética» de la *ratio fidei* y, a continuación, iremos estudiando a cada una de ellas.

En cuanto a la función esclarecedora de la *ratio fidei* el mismo Anselmo, como hemos visto, se refiere a su método de análisis utilizando la expresión agustiniana *credo ut intelligam*, verdadero programa de investigación filosófica que, según Grabmann³⁵, se articula mediante la utilización de cuatro herramientas fundamentales, a saber: (1) *la utilización de la analogía*; (2) *la necesaria prioridad de una sólida base ética*; (3) *el rechazo del nominalismo*; (4) *el aprovechamiento de los recursos dialécticos y metafísicos*. Ya hemos hablado de la prioridad ética y del rechazo del nominalismo de manera que, a continuación, nos acercaremos un poco al tema de la utilización de la analogía y al aprovechamiento de los recursos dialécticos y metafísicos.

Para escudriñar hasta donde ello sea posible sin violentar los límites éticos de la racionalidad en la fe, Anselmo—agustinianamente, no cabe duda—aprovecha el instrumento de la analogía. En el marco de un pensamiento de corte claramente ejemplarista y a partir de la concepción de lo real que había sido defendida con gran vigor y rigor por el Obispo de Hipona, Anselmo contempla la realidad sensible cual espejo en el cual se refleja la luz de su Creador. A este respecto, un texto del *Monologio* que citaremos a continuación es particularmente emblemático. He aquí lo que escribe el de Aosta:

*“Me parece que aquí debo necesariamente distinguir con cuidado en qué sentido se puede decir que las cosas hechas no eran nada antes de ser hechas. Porque no se puede hacer una cosa cualquiera si no se encuentra en la inteligencia creadora, como el modelo, o para hablar más exactamente, la forma, la semejanza, la ley del ser que ella quiere producir. Es evidente que antes de que todas las cosas fuesen hechas existía en la inteligencia de la naturaleza suprema la esencia, la cualidad, el modo que debían construirlas.”*³⁷

³⁵ Grabmann, 1980, I, p. 327.

³⁶ Grabmann, 1980, I, p. 342.

El ejemplarismo —expresión eminente del platonismo medieval— no podría ser más claramente expuesto en su idea central y constitutiva. En este sentido, es del todo evidente que considerar la realidad del alma humana pensada a partir de la trinidad divina cual ejemplo del empleo del instrumento analógico es un procedimiento hermenéutico del todo válido³⁷ si reconocemos previamente su fundamento ontológico que se muestra claramente en el pasaje del *Monologio* recién citado. En este sentido es posible afirmar que los textos citados por Grabmann como documentos del procedimiento argumentativo de tipo analógico, deben ser fundamentados en el ejemplarismo agustiniano-platónico característico del pensamiento anselmiano.

En cuanto al segundo aspecto de la articulación de la función esclarecedora de la *ratio fidei*, esto es, en cuanto a la utilización de la dialéctica y la metafísica en teología, es fácil percatarse de la soltura y la eficacia con las que Anselmo echó mano de estas disciplinas y, si se albergaran dudas al respecto, será suficiente recordar, por ejemplo, los refinados análisis lógicos contenidos en el *De gramático* o la prueba de la existencia de Dios esgrimida en el *Proslogio*. En cuanto al famosísimo argumento —cuya importancia decisiva y fundamental ha sido reconocida por el mismo Kant— San Anselmo ha mostrado una finura y una habilidad que siguen atrayendo la atención de los filósofos. Desde este punto de vista, podría pensarse que el pensador medieval es un filósofo “puro”, sin embargo, merece señalarse que el clima propio de la *ratio fidei* o, si se prefiere, el *credo ut intelligam*, se constituyen en el marco necesario de referencia para explicar, en el contexto hermenéutico de descubrimiento, la hazaña anselmiana.

La segunda dimensión del proceder metódico practicado por Anselmo, como ya se dijo, corresponde a la función sistemática de la racionalidad cristiana de la *fides quaerens intellectum*. A este respecto, Gramann señala: “Cuanto más profundamente el intelecto humano penetra en un argumento, cuanto más a fondo se ocupa de una determinada verdad y la examina desde todos los puntos de vista, tanto más numerosas serán las relaciones y los nexos con otras verdades que logra descubrir.”³⁸ En este contexto teórico, el *Monologio* es, con certeza, una de los textos más sólidamente estructurados de San Anselmo. Los temas vertebrales de la obra constituyen el desarrollo interno de la noción

³⁷ OC, I, p. 219.

³⁸ Véase al respecto Grabmann en la obra ya ampliamente citada.

de ser absoluto y el estudio de las relaciones que esa realidad guarda con la «abalidad» tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el punto de vista metafísico. Los objetivos que Anselmo logra alcanzar se estructuran con un proceder que revela a simple vista su naturaleza sistemática. Demostrada la existencia del ser absoluto mediante argumentaciones que giran en torno a los conceptos de bondad, perfección, ser y jerarquía ontológica, Anselmo pasa a analizar las relaciones de dicha esencia con los entes finitos y con los mismos atributos del ser supremo. Luego, la reflexión pasa a escudriñar los misterios de la Santa Trinidad y del Espíritu Santo para examinar posteriormente el alma humana respecto de la fe como su fin último y consustancial. Es, pues, el *Monologio* una verdadera suma *ante litteram*, aunque su extensión sea mucho más reducida que las que aparecerán en el siglo de oro de la Escolástica medieval. Ahora bien, este talento sistemático de San Anselmo no sólo se manifiesta en obras particulares sino que puede ser detectado en la obra de este autor considerada en su conjunto. Al respecto, Grabmann escribe: "Anselmo, no ha resumido en una gran Suma todo el contenido de la verdad racional y sobrenatural; sin embargo, no es difícil, a partir de sus trabajos particulares, derivar una especie de *Suma* teológica, es decir, un tratamiento de conjunto, de naturaleza especulativa, de los principales argumentos de la doctrina cristiana."³⁹

La tercera tarea de la razón, como ya se dijo, es la que podemos denominar "función apologética" y que consiste en resolver las dificultades que el análisis racional mismo ha producido. El teólogo, según Anselmo, no sólo debe mostrar su talento especulativo en el examen de las verdades reveladas y en la aplicación de los procedimientos racionales a la suprema esencia, sino que también es preciso que se dedique con la misma seriedad y el mismo rigor a la solución de las dificultades que se han producido en el avance del análisis conceptual. El ejemplo más claro de este aspecto de la *ratio fidei* lo encontramos en la última obra de San Anselmo titulada *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*. El libro se articula en tres partes dedicadas a la demostración de la ausencia de contradicción entre la presciencia, la predestinación, la gracia divina y el libre albedrío. Ahora bien, en el primer capítulo de la tercera cuestión, Anselmo expone con gran precisión todas las objeciones y dificultades que muestran la aparente contradicción de la gracia divina y la libertad humana haciendo hincapié en la

³⁹ Grabmann, 1980, I, p. 384 s.

⁴⁰ Grabmann, 1980, I, p. 393.

oposición entre algunos textos sagrados que afirman que el hombre puede salvarse por su propia voluntad y otros que sentencian que, sin la ayuda de la gracia divina, el hombre está irremediabilmente condenado. Planteada la aporía, el abad inicia la delicada tarea de resolverla mostrando de qué manera gracia y libertad pueden conciliarse sin contradecirse. No estudiaremos los análisis en detalle pero sí nos interesa enfatizar la conclusión que Grabmann, desde el punto de vista metodológico, infiere del proceder anselmiano. Estas son sus palabras: "Si observamos el orden de los razonamientos y de las demostraciones como se nos muestran en los primeros cinco capítulos de la tercera *quaestio*, encontramos, en sus líneas fundamentales, la misma estructura, el mismo esquema triádico de la investigación, comúnmente aplicado en la segunda Escolástica."⁴¹ En efecto, el itinerario metódico de la razón apologética consiste en un examen de las dificultades, seguido por la *solutio* planteada por el propio Anselmo y, por último, en la críticas de los argumentos en contra de la solución propuesta por el autor. Como podemos apreciar, la estructura del procedimiento metodológico que se utilizará para el desarrollo de la *quaestio* se muestra con palmaria evidencia en el proceder apologético de la *ratio fidei* de manera que una vez más se hace patente la vigorosa y la rigurosa originalidad de la concepción metódica anselmiana, originalidad, por cierto, que ya hemos constatado en las otras dos funciones que articulan la *fides quaerens intellectum*. Pues bien y a manera de conclusión, ¿en qué consiste el concepto anselmiano de método algunos de cuyos aspectos fundamentales hemos estudiado en estas páginas? A este respecto, y como es natural dado el complicado entramado teórico y hermenéutico que subyace a la cuestión en examen, la exégesis nos brinda una vasta gama de posibles lecturas y, a continuación y como cierre de este artículo, me parece oportuno referirme a alguna de las más importantes.

Barth⁴² -y con el autores como Koyré⁴³- insiste en señalar que Anselmo, en su proceder teórico y metodológico, es un teólogo en el sentido más estricto de la palabra y esta convicción lleva a este intérprete hasta el extremo de negar la naturaleza filosófica de obras como el *Monologio* y el *De veritate*. La actividad del *intelligere* se desarrolla en el marco de la fe y no la trasciende desde ningún punto de vista y, en este sentido, "así como en Lutero la *fides*

⁴¹ Grabmann, 1980, I, p. 400 s.

⁴² K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La prova dell' esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, trad. it., Padova, 1959.

justifica, también en Anselmo sólo la *ratio* debe considerarse como apta a demostrar⁴⁴, pero esa razón es *ratio fidei* que, para el de Aosta, según Barth, es “idéntica a la *ratio veritatis* en su sentido más verdadero”⁴⁵. Si, según Barth, Anselmo es fundamentalmente un teólogo, para Sofía Vanni Rovighi –autora que ya hemos consultado en estas páginas– la figura del teólogo convive en Anselmo con la del filósofo y, a este respecto, ella nos habla de la presencia, en el pensamiento anselmiano, de una estructura de corte evolutivo. Vanni Rovighi, en efecto, sostiene que “el pensamiento de Anselmo ha evolucionado [...] desde un optimismo racionalista en el *Monologio* (confianza en que la razón puede demostrar casi todas las verdades reveladas) a la convicción que, sólo arrancando de la fe podemos razonar adecuadamente (*De Incarnatione* y *Cur Deus homo*)”⁴⁶. Por su lado, Martin Grabmann –como hemos visto en los textos ampliamente citados en este artículo– considera que la *ratio fidei*, el *intellectus fidei* y las *rationes necessariae* son las tres coordenadas que definen el espacio teórico de la *fides quaerens intellectum* de manera que el proceder del Abad no puede ser identificado ni con la teología ni con la filosofía sino como un delicado equilibrio de ambas disciplinas. Ahora bien, en la amplia bibliografía consagrada a la cuestión del método, no faltan intérpretes que ven en Anselmo un idealista *ante litteram* en cuyo pensamiento la separación entre fe y razón se convierte en su fusión en el marco de la subjetividad individual⁴⁷. Y, por último, también hay quienes ven nuestro autor –es el caso, por ejemplo, de Moreau– como un racionalista *ante litteram* cuyo método, el del *Proslogio* “resonará en Descartes, en las primeras líneas de la *III Meditación* así como al comienzo de los *Entretiens sur la Métaphysique* de Malebranche.”⁴⁸ En mi humilde opinión, estas páginas –en las que no pretendimos de ninguna manera agotar una problemática cuya influencia en la formación, no sólo del pensamiento anselmiano, sino de la misma Escolástica, difícilmente puede exagerarse– han puesto en claro, por lo menos, una cosa: el concepto de la *ratio fidei* que nos propone Anselmo, no constituye solamente una referencia obligada para evaluar el procedimiento de la posterior reflexión filosófica medieval, sino también, y sobre todo, para darnos cuenta de lo que podríamos considerar como una

⁴³ A. Koyré, *L' idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, 1923.

⁴⁴ Barth, 1959, p. 64.

⁴⁵ Barth, 1959, p. 58.

⁴⁶ *Grande Antología filosófica*, Milano, 1966. p. 684.

⁴⁷ A. Cicchetti, *L' Agostinismo nel pensiero di Anselmo d' Aosta*, Roma, 1951.

⁴⁸ J. Moreau, *Pour ou contre l' insensé?*, Paris, 1967, p. 9.

dimensión propia de la reflexión teológica. En resumida cuentas, lo que nos enseña Anselmo es lo que, sin lugar a dudas, podríamos llamar *filosofía cristiana*, un concepto largamente debatido pero insoslayable para una conciencia que filosofa a la luz de la fe. Estoy absolutamente consciente de las dificultades intrínsecas -tanto de orden teórico como historiográfico- que hacen de esta noción uno de los temas aporéticos quizá más debatidos de la medievalística contemporánea. Hace ya algunos años desarrollé esta cuestión en el primer capítulo de mi libro dedicado al estudio de la filosofía de Etienne Gilson⁴⁹ y quisiera concluir estas reflexiones con unas palabras que escribí entonces y que aún sigo creyendo: "la noción de *filosofía cristiana* si, por un lado, nace a partir de la constatación de la presencia histórica de ciertas filosofías, por el otro, no se reduce a mero criterio de orientación útil al historiador para clasificar el material a su disposición. En efecto, la *filosofía cristiana* es una especie del género *filosofía* y, en cuanto tal, corresponde a una realidad histórica pero, a la vez, brinda al filósofo un método de investigación en cuyo marco razón y fe entablan una fecunda relación para alcanzar la verdad filosófica."⁵⁰ Pues bien, Anselmo es sin lugar a dudas uno de los maestros de semejante manera de filosofar y, en estas páginas, he intentado acercar el lector a ese mundo fascinante.

⁴⁹ C. Paván, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Caracas, U.C.V., 2000.

⁵⁰ Paván, 2000, p. 38 s.

VÍNCULOS DE LA FÍSICA Y LA METAFÍSICA CARTESIANA A PROPÓSITO DE LA NOCIÓN DE EXTENSIÓN

Una lectura crítica de la noción de extensión en textos cartesianos como
“*El Mundo, Meditaciones Metafísicas y Principios de Filosofía*”

Prof. Jorge Machado*

Abstract

The cartesian thought bursts into the western culture undermining the bases of the aristotelian-thomist tradition in its more fundamental foundations. The classic notion of substance is questioned, especially within sciences such as physics. The current essay intends to show how the new scientific model proposed by Descartes, affects the traditional notion of substance, insisting on the concept of corporal substances. This will make possible to understand the implications of what this french philosopher proposes with his metaphysical theory.

1. El modelo científico de Descartes como base de las relaciones entre la física y la metafísica cartesiana

La filosofía cartesiana concibió el conocimiento humano como una larga cadena de razones, donde cada verdad (clara y distinta)¹ se enlazaba de modo más o menos directo con la totalidad de los saberes de la humanidad. Así,

***Jorge Machado** es Licenciado en filosofía por la UCAB (Universidad Católica Andrés Bello), y ha dictado cursos como Profesor de Metafísica y filosofía moderna, especializándose en Leibniz, Descartes y problemas de teodicea. Actualmente es asistente académico del profesor Alex Pienknagura en la coordinación del postgrado de filosofía de la USB (Universidad Simón Bolívar) y está por presentar su tesis de Maestría referida al problema del absoluto como fundamento de la ontología en G. W. Leibniz.

¹ La claridad y la distinción son los dos requisitos que Descartes exige a los conocimientos para admitirlos como verdaderos. En este sentido, en las Meditaciones

Descartes procuró emular, en todas las ciencias y las diversas disciplinas de la filosofía, aquellos rasgos del método empleado por los geómetras y matemáticos, que tan sólidos resultados había dado desde la antigüedad. En este sentido, en el *Discurso del método*, el filósofo francés afirmó que:

*"Estas largas cadenas de razones completamente simples y fáciles, que los geómetras suelen emplear para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen unas de otras de igual manera y que, sólo con abstenerse de recibir como verdadera alguna que no lo sea y que se conserve siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber una tan alejada a la que por fin no lleguemos, ni tan oculta que no la descubramos".*²

De este modo, en Descartes no hay propiamente parcelas del saber, como otrora en la escolástica,³ sino una larga cadena de verdades, enlazadas unas con otras, en las que las primeras, más simples, fungen de sostén a las otras, más complejas y por tanto menos evidentes. En este marco conceptual cobra sentido la afirmación de Kenny, quien refiriéndose específicamente a la física cartesiana escribió que: *"El sistema se funda principalmente en una base filosófica a priori"*,⁴ resaltando con ello, la dependencia de las concepciones físicas del filósofo francés respecto a su metafísica. La tesis de Kenny encuentra respaldo en una carta que el filósofo francés dirigió a Mersenne, el 15 de abril de 1630, donde afirma haber iniciado sus indagaciones desde los estudios metafísicos, priorizándolos respecto a todas las ciencias y gracias a

metafísicas, texto en el que el filósofo francés expone su búsqueda metódica de nuevos fundamentos en los que cimentar la ciencias, la claridad y distinción se transforman en criterio de reconocimiento, pues si el filósofo consigue hacerse de lo verdadero, tal conocimiento necesariamente ha de cumplir con estos requisitos. Así nuestro filósofo afirma que: *"Me parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas"*. Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 28) Descartes. *Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 234.

² Descartes, René: *Discurso del método*, II Parte en: (AT, VI, 19) Descartes. *Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 149.

³ Cfr. Gilson, Etienne: *El Tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1989, p. 412-ss.

⁴ Cfr. Kenny, A.: *Descartes, a study of his philosophy*, New York, Random House, 1968, p. 206.

que "por aquí he tratado de comenzar mis estudios; le diré que no hubiese podido encontrar los fundamentos de la física si no hubiese buscado por este camino".⁵

Tal orden en la reflexión y búsqueda del conocimiento es producto del modo como el autor de las *Meditaciones metafísicas* estructuró su sistema, el que análogo a un árbol, se cimienta en sus raíces, que en este caso debe entenderse como la metafísica, se sustenta gracias a su tronco, que Descartes compara con la física y por último, se extiende en sus ramas, que en la metáfora del autor francés representan todos los saberes, como la medicina, la moral, la mecánica, la biología, entre otros.⁶ Por lo tanto, cualquier estudio que quiera develar las nociones fundamentales de la física de Descartes, debe al menos considerar sus importantes vínculos con la filosofía primera, pues como muestra la analogía, sólo desde las raíces se pueden comprender los cimientos del tronco. En nuestra opinión, la postura de Kenny, apoyada también por algunos otros comentaristas, es muy asertiva, pues sólo desde los hallazgos que el filósofo francés alcanzó en los estudios metafísicos, es que se puede comprender en su totalidad el alcance de todos los ámbitos de su pensamiento.⁷

Así, por ejemplo, la noción de extensión, tesis fundamental en la concepción cartesiana de los cuerpos,⁸ tiene un ámbito que va más allá de la circunscripción propia de la física, pues en el pensamiento cartesiano, lo extenso se concibe como *atributo principal* de una particularísima clase de sustancia, la *res extensa*, y sólo desde esta concepción es que se entiende su carácter esencial a los

⁵ Descartes, René: *A Mersenne*, 1630, (AT, I, 145) *Descartes. Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 353.

⁶ Cfr. Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 13-14) prefacio, en *Descartes. Obras escogidas*, Op. cit., p. 306-307.

⁷ Como se afirmó, la tesis de la prioridad metafísica sobre la física propuesta por Kenny, es suscrita por muchos otros comentaristas, como es el caso de Vallota, quien afirman: «Decíamos que Descartes opta por la segunda de las alternativas presentadas porque admite que la física depende de la metafísica y en ésta se encuentran los principios de la primera, que han de poder deducirse de ella». Vallota, Alfredo: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Editorial Innovación Tecnológica Facultad de Ingeniería U. C. V., 2001, p.25.

⁸ Respecto a la significación de la extensión en la comprensión de la naturaleza de los cuerpos, en la segunda parte de los principios de la filosofía Descartes escribe: «La naturaleza de la materia, es decir del cuerpo en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte a los sentidos de algún otro modo, sino sólo en ser una

cuerpos.⁹ En este sentido, el objetivo fundamental de este primer apartado de nuestra investigación, es develar las consideraciones metafísicas que subyacen en la noción de extensión, atendiendo a las razones que dan soporte a la física cartesiana.

2. La extensión como modo principal de las sustancias corpóreas

La metafísica cartesiana tiene como uno de sus pilares fundamentales la concepción de sustancia, entendida como aquello que es capaz de subsistir por sí mismo.¹⁰ Con esta definición, Descartes se opuso a la concepción tradicional aristotélico-tomista, que entendía a la sustancia como substrato (*sub-stare*), es decir, como aquello que permanece al cambio y en el que inhiere los accidentes.¹¹ Sin embargo, no puede decirse en honor a la verdad, que la concepción de la sustancia como aquello *subsistente por sí*, sea original y exclusiva del filósofo francés, pues ya en la *Metafísica*, el estagirita había considerado a la sustancia como aquello que existe *per se*.¹² Del mismo modo, y siguiendo las reflexiones

cosa extensa en longitud, anchura y profundidad». Descartes, René: *Principios de filosofía*, II parte, parágrafo 4, en: (AT, VIII, 45).

⁹ Cfr. Willians, Bernard: *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p.285.

¹⁰ Uno de los escritos que muestra con mayor claridad la noción cartesiana de sustancia es los *Principios de filosofía*, donde el filósofo francés escribe: «Por sustancias sólo cabe entender una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir». Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 25) en *Descartes. Obras escogidas*, Op. cit., p. 333. Como se puede ver es la subsistencia de la entidad lo que prima en el concepto de sustancia que propone el pensador francés, tesis que se confirma en las respuestas a las segundas objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, donde Descartes escribe que: «Toda cosa en la cual, como en un sujeto, está insito algo, o sea por la cual existe algo que conseguimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada sustancia». Descartes, René: *Respuestas a las segundas objeciones a las Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p.107

¹¹ Aristóteles: *La Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990, traducción de Yebra García, Valentín, p. 154.

¹² Guthrie afirma que Aristóteles admite en su filosofía primera tres concepciones de sustancia, a saber: la sustancia entendida como lo que subyace a los cambios, la sustancia entendida como la completitud o unidad de un ser y en tercer lugar la sustancia entendida como aquello que subsiste por sí. Cfr. Guthrie, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega T. IV Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, p.67.

de *El Filósofo*, Santo Tomás de Aquino, también había incorporado a sus escritos importantes reflexiones en torno a la noción de sustancia como lo subsistente, afirmando que desde esta perspectiva, sólo Dios era realmente una sustancia.¹³

De este modo, la concepción de sustancia como *lo subsistente por sí*, era bien conocida en el ámbito cultural en el que Descartes instituyó su pensamiento, y el filósofo se sirvió de esta noción bien aceptada entre sus coetáneos, al estructurar su propia filosofía. Ahora bien, el modo como el autor de las *Meditaciones* presenta la noción de subsistencia, no sólo le aseguró una completa novedad en su propuesta metafísica respecto a la tradición, sino que también solucionó la restricción que reducía la sustancia sólo a Dios. Atendamos pormenorizadamente a estas cuestiones.

A diferencia de la tradición que enfatiza su noción de sustancia en el ser, el filósofo francés priorizó la noción de sustancia como subsistente, poniendo el peso de su metafísica en la existencia de lo que es. Esta fundamental diferencia, distancia el cartesianismo de la escolástica tradicional, pues no se trata como otrora de una ontología del ser, sino que, desde la perspectiva del pensador moderno es una ciencia del existir.¹⁴

Ahora bien, tal y como lo planteó Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica* y otros importantes textos,¹⁵ entender la sustancia en términos de subsistencia *per se*, exige condiciones que sólo pueden ser cubiertas por el ser divino, pues Dios es la única entidad que, a ciencia cierta, le es connatural ser y por tanto no precisa de ningún otro para existir. La concepción cartesiana de sustancia, parece entonces comprometer el estatus ontológico de todo lo otro existente, sobre todo aquellas cosas que componen el universo, pues en ellas no parece haber subsistencia por sí mismas, sino al contrario su existencia depende siempre de algún otro. En atención a esta dificultad, Descartes relaja su noción de sustancia, admitiendo también como tales, aquellas entidades que llegan a subsistir, dependiendo sólo del concurso de Dios. De este modo, en el párrafo quincuagésimo segundo de los *Principios de la filosofía*, el pensador escribe que:

¹³ De Aquino, Tomás, Santo: *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C., 1994, Libro I, Cuestión 3, artículo 5, p. 119.

¹⁴ Cfr. Descartes, René: *Carta a XXX*, 1645, en: (AT, IV, 349- 350). en *Descartes. Obras escogidas*, Op. cit., p.443-444.

¹⁵ De Aquino, Tomás, Santo: *Suma contra gentiles*, México, Porrúa, 1991, Libro I, 24-25.

*"La sustancia corpórea y la mente o sustancia pensante creada, pueden entenderse bajo este concepto común, porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir".*¹⁶

Así, el filósofo francés se asegura el rango ontológico de su propio ser, y el de todas las cosas del universo, pues, lo que existe sólo gracias al concurso divino, también ha de ser considerado sustancia. Esta nueva perspectiva metafísica, abre una dualidad en la ontología cartesiana, pues aquello que siempre ha sido, es y será, no es sustancia en el mismo modo en que lo son las entidades que requieren de la conservación de Dios para subsistir.

Hay pues una primera dualidad en la noción cartesiana de sustancia, ya que encontramos en su metafísica, una entidad que por su naturaleza plena es subsiste por sí misma (sustancia increada), opuesta a otro tipo de sustancia que precisa del concurso divino para la conservación de su existir, y que por tanto se le llama sustancia creada. A su vez, en la sustancia creada Descartes admite también otra dualidad, pues si como afirma el pensador francés, *"cada sustancia tiene una sola propiedad principal, que constituye su naturaleza y esencia"*,¹⁷ debe entonces aceptarse que hay dos tipos de sustancia creada, pues dos son los atributos principales que pueden identificarse en lo existente, a saber: *el pensamiento y la extensión*.¹⁸ De este modo se entiende la afirmación cartesiana de los *Principios de filosofía* donde:

*"El pensamiento y la extensión pueden ser considerados como constituyendo la naturaleza de la sustancia inteligente y la sustancia corpórea, y entonces no deben concebirse sino como la misma sustancia pensante y la sustancia extensa, es decir, como la mente y el cuerpo."*¹⁹

¹⁶ Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 25) en Descartes. *Obras escogidas*, Op. cit., p. 333.

¹⁷ Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 26) en Descartes. *Obras escogidas*, Op. cit., p. 334.

¹⁸ En correspondencia a Hogelande, fechada en 1646, Descartes afirma que *"Yo he sido el primero que consideré al pensamiento como atributo principal de la sustancia incorpórea y a la extensión como principal de la corpórea"* Descartes, René: *A Hogelande* (AT, V, 349) en Descartes. *Obras escogidas*, Op. cit., p. 482.

¹⁹ Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 45) en Descartes. *Obras escogidas*, Op. cit., p. 399.

Se llega así a la precisión del estatus metafísico de la *extensión* y el *pensamiento* en la filosofía cartesiana, el que no es otro que el de fungir de carácter esencial, o en términos cartesianos, de *atributo principal*, de las sustancias creadas. De este modo, la extensión entendida desde la perspectiva metafísica cartesiana es aquello que hace que un cuerpo sea lo que es, y a ella se sujeta toda otra determinación, como por ejemplo: el color, tamaño, impenetrabilidad, moviendo, figura, entre otros atributos más. Lo cierto es que para el filósofo francés, todas las cualidades de los cuerpos en última instancia son modos de la extensión, y subsisten siempre en tanto que tenores del atributo principal.²⁰

La exposición crítica del pensamiento metafísico cartesiano permite ubicar a la extensión como principio ontológico fundamental en el marco de la filosofía del autor. Además, muestra las bases metafísicas en las que se sustenta el vínculo entre corporeidad y extensión, relación imprescindible en la comprensión de las nociones físicas del autor.

Esta noción de extensión como elemento constitutivo esencial a los cuerpos es una tesis que acompaña al autor a lo largo de su vida, siendo eje cardinal del pensamiento del filósofo francés. De hecho, no son pocas las referencias que Descartes hace a la esencialidad de los cuerpos en la extensión, tema que paulatinamente va encontrando razones en la reflexión, hasta poder probar fehacientemente, en sus escritos de madurez, la existencia de la corporeidad como extensión plena del universo.

En el último apartado de nuestra investigación nos hemos propuesto, bosquejar la evolución del concepto de extensión en la filosofía cartesiana, con el objeto de estudiar cada uno de los estadios que recorrió el pensamiento cartesiano hasta concebir la extensión como atributo principal de la *res extensa*. Así, se propone la lectura crítica, de diversos textos cartesianos, como *Las Reglas para la dirección de los espíritus* (1620), *El Mundo* (1633), *Las Meditaciones metafísicas* (1641), y los *Principios de la filosofía* (1644), que en nuestra opinión, son los más representativos de las diferentes etapas reflexivas del autor en su conformación de la noción de extensión.

²⁰ Descartes, René: *Principios de la filosofía* (AT, VIII, 26) parágrafo 56 en *Descartes. Obras escogidas*, Op. cit., p. 335.

3. La noción de extensión en el decorrer de la reflexión cartesiana

La noción de extensión como elemento esencial a los cuerpos tiene una aparición temprana en el pensamiento de Descartes. Ella puede ser encontrada en algunos textos de juventud, no obstante es en las *Reglas para la dirección del espíritu*, donde el filósofo francés la presenta vinculada insoslayablemente a la noción de cuerpo. En este escrito Descartes aseveró que: “*en nuestra fantasía, no son dos distintas la idea de cuerpo y extensión, sino una sola*”.²¹ Esta rotunda afirmación de la identidad entre extensión y corporeidad, no tiene aun la carga ontológica que presentan otras definiciones posteriores, pero ya muestra medularmente la tesis esencial a la física cartesiana que vincula corporeidad con extensión. Por supuesto, las *Reglas para la dirección del espíritu*, no tenían por objetivo develar la naturaleza de los entes, por lo que afirmaciones como la anterior sólo se muestran sin profundizar en las consecuencias que de ella derivan. Las *Reglas* más bien, se proponían asentar una metodología filosófica con que guiar la reflexión, “*que debe unificar las ciencias gracias al método inspirado en el proceso hipotético-deductivo de la matemática*”.²²

Dotado con nuevas herramientas metodológicas, e intentando resolver cuestiones como el vínculo entre extensión y corporeidad, Descartes no tardó en emprender proyectos en los que aplicó el método propuesto en las *Reglas*, a problemas específicos del saber, como por ejemplo: el problema del movimiento, de la corporeidad, de los elementos, de la creación, entre otros. Esto se evidencia en escritos como *El Mundo*, el que en opinión de Alquié: “*resulta de la estricta aplicación del método que Descartes ha desarrollado en las Regulae ad directionem ingenii*”.²³ En este sentido, este texto de 1633 tiene una honda significación, pues se trata del primer esfuerzo de Descartes por responder a la problemática de las ciencias modernas, sirviéndose exclusivamente de la metodología que ha propuesto.

Respecto al alcance de la noción de extensión en *El Mundo*, el autor aun vacila en la definición de tal atributo, pues no sólo no cuenta con la nomenclatura propia de su pensamiento moderno, sino que también carece de

²¹ Descartes, René: *Reglas para la dirección de los espíritus* (AT, X, 441) en Descartes. *Obras escogidas*, Op. cit., p. 105.

²² Cfr. Machado Cruz, María do Rosario, *Traços gerais da física Cartesiana*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 128.

²³ Alquié, R.: *Ouvres Philosophiques*, Paris, Clasiqes Garnier, 1988, p. 312.

las reflexiones que le garanticen la naturaleza de los cuerpos, los que aun no han pasado por el tamiz de las pruebas que demuestran fehacientemente su existencia como entes en el universo. En este sentido, puede entenderse que en *El Mundo*, Descartes sea precavido, no exponiendo en sus consecuencias últimas la naturaleza de las cosas materiales, la que apenas se intuye en cada línea del texto, latente y a la espera de las demostraciones que la validen. Sin embargo, los aportes que Descartes introduce en *El Mundo* no son despreciables, pues ya en este escrito los cuerpos son definidos como extensos, y la extensión como: "la propiedad que tiene (un cuerpo) de ocupar el espacio, no como un accidente, sino como su verdadera forma y esencia".²⁴

El matiz escolástico, con que Descartes define la extensión, muestra la insipiente de su reflexión, la que sin embargo, aun sirviéndose del lenguaje de la tradición, marca una distancia irreconciliable con el pensamiento aristotélico-tomista. Para la tradición, toda entidad en particular, se constituía en atención de su forma sustancial, la que inexorablemente determinaba el ser de cada cosa.²⁵ Pero Descartes se sirve de las voces, *Forma y esencia*, no para nombrar un sustrato primero que conforma lo que la cosa es, sino para calificar la prioridad de la extensión, la que debe entenderse como aquello que permite que los cuerpos sean lo que son.

Así, al usar las palabras *esencia y forma*, para definir el vínculo de la extensión con los cuerpos, Descartes eleva el estatus ontológico de este atributo a un nivel sin precedentes, pues en la tradición, la extensión era entendida apenas como un accidente más, subsistente sólo en tanto que inherente en una sustancia corpórea en particular. En cambio, en la perspectiva cartesiana, la extensión ocupa el sitio que determina lo que la cosa corpórea es, es decir, aquella función que otrora correspondía a las formas sustanciales o en todo caso a las esencias.

A pesar de sus alcances, *El Mundo*, permanece como testigo silente de las concepciones físicas cartesianas hasta después de su muerte, pues previendo la reacción desfavorable de la iglesia, frente al quiebre metafísico de su propuesta ontológica, Descartes prefirió no publicar el escrito y ahorrarse la consternación que vivieron pensadores como Galileo, quienes al oponerse abiertamente a las doctrinas del clero fueron víctimas de persecuciones y escarnio público.²⁶

²⁴ Descartes, René: *El Mundo* (AT, XI, 36),

²⁵ Cfr. Aubenque, Pierre.: *El problema del ser en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p.352.

²⁶ Camacho, Enrique et alii: *Galileo Galilei*, Madrid, Hernando, 1977, p. 56.

Pasarían más de diez años desde la redacción del *Mundo* para que el clima académico fuera propicio al filósofo francés y este se decidiera a hacer públicas sus propuestas físicas y metafísicas (las que de todos modos causaron gran impacto en la iglesia, quien desde un principio se opuso a ellas, combatiéndolas enérgicamente). Así, es por fin en 1641, en ocasión de la publicación de las *Meditaciones metafísicas* que Descartes devela su concepción de la extensión como atributo principal de las sustancias corpóreas. En el segundo apartado, de este escrito, titulado *De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo*, Descartes expone un argumento fundamental en la concepción de la extensión como atributo principal de los cuerpos. Se trata del argumento de la cera, tesis mediante la cual nuestro autor puede explyar todas sus observaciones respecto a la corporeidad, su naturaleza y carácter sustancial.

El argumento se inicia con una exhortación a considerar el conocimiento de las cosas que se creen más claras y distintas, "*a saber: los cuerpos que tocamos y vemos*".²⁷ Ahora bien, no se trata de la indagación a propósito de la noción de cuerpo en general, pues, en opinión del autor francés, referirse a nociones generales, es mucho más confuso y difícil, que referirse a cosas particulares. Por ello, la argumentación parte de la experiencia sensible, de la percepción de un cuerpo inmediato a los sentidos, un trozo de cera, el que sin embargo podría ser canjeado por cualquier otro objeto, pues esto no alteraría las conclusiones a las que por esta vía se llega.²⁸ Una vez definido el objeto en cuestión, Descartes enumera ciertas percepciones que este objeto nos brinda, Así, en las *Meditaciones* puede leerse:

*"Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser extraída de la colmena: No ha perdido aun la dulzura de la miel que contenía, conserva todavía parte del perfume de las flores con que fue hecho; su color, su figura y su tamaño son manifestos; es duro, es frío, puede ser tocado y si se le golpea produce cierto sonido".*²⁹

²⁷ Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 23) Descartes. Obras escogidas, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 228.

²⁸ Cfr. Dauber, W. Margaret: *Descartes*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 124.

²⁹ Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 24) Descartes. Obras escogidas, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 229.

Como puede verse en la cita, Descartes se sirve de todas las percepciones propias de los cuerpos, sin dar prioridad a unas sobre otras. Aquí, subyace tácita la idea de origen aristotélico-tomista, de que es gracias a la conjunción de todas las percepciones que se tienen de un objeto en particular, que el sujeto afirma estar frente a una cosa distinta de sí mismo. Pero podría resultar que este objeto no fuera más que una percepción sin otro referente más que su imagen en la conciencia del sujeto, problema que introduce Descartes y no soluciona sino con la inclusión de Dios en el sistema como garante de las percepciones del sujeto.³⁰

Numeradas las cualidades perceptibles del objeto, el argumento cartesiano continua su exposición preguntándose por aquello que subsiste en la cera, si esta es acercada al fuego. En esta situación, el conjunto de atributos que se habían adjudicado como propios del objeto en particular, a saber: su dulzura, su perfume, su color, su figura, su tamaño, su dureza, su temperatura y su sonido, cambian en la medida en que el calor entra en contacto con el objeto, transformándolo, al menos desde la percepción del sujeto, el que ya no aprecia los atributos que antes le eran tan claros y distintos. Así, con dificultad puede apoyarse el conocimiento del trozo de cera, en los atributos percibidos en la experiencia sensible, pues si estos definitivamente abandonan la cera al entrar en contacto con el calor, cabe la pregunta:

¿subsiste la misma cera después de este cambio? (a lo que el filósofo francés responde sin duda) Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. (pero entonces) ¿qué es lo que conocía, pues, con tanta claridad

³⁰ Es en la epistemología donde Descartes concede a Dios mayor significación, pues gracias a la divinidad el filósofo recupera la confianza en sus facultades gnoseológicas y por ello puede admitir la existencia de los objetos del universo. El sujeto cartesiano encerrado en sí mismo, por efecto de argumentos como: el del loco, el del sueño y sobre todo el del genio maligno, consigue acceder a las cosas del mundo, gracias al aval que Dios da sobre sus facultades cognitivas. La fiabilidad de las percepciones, pasa por la perfección divina, la que no podría querer que su creatura se engañase siempre. Al respecto Vallota comenta en el Preliminar Cartesiano que: «En efecto, Dios, infinitamente perfecto, es el garante de que lo que hasta ahora eran sólo certezas, ideas claras y distintas, se correspondan con la verdad, puesto que El, siendo nuestro creador no puede permitir el engaño, ya que engañar implicaría una imperfección. Con el Dios veraz es posible superar la presencia del hipotético Genio Maligno, puesto que ningún engañador de sus características, que haga que a mis certezas nada verdadero les corresponda, puede ser admitido por la perfección divina». Vide Vallota, Alfredo: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes

y distinción en este pedazo de cera? Por cierto no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado y sin embargo subsiste la misma cera".³¹

Al admitir que se trata de la misma cera, independientemente de los cambios de la mayoría de sus atributos, Descartes abandona el camino sensorial como vía expedita hacia el conocimiento de la naturaleza de los cuerpos, pues resulta obvio, que el saber basado en los sentidos es frágil y susceptible de un continuo cambio. Aquí se produce un nuevo quiebre con la filosofía tradicional aristotélico-tomista, quien confiaba a la percepción sensible el origen de todos sus conocimientos.

Descartes se da entonces la tarea de probar otras facultades del sujeto a fin de encontrar el origen del conocimiento de los cuerpos; conocimiento que si bien puede ser engañoso, no es una mera nada y ha de tener algún origen. En las *Meditaciones* se propone entonces a la imaginación como posible facultad gestora del conocimiento a propósito de los cuerpos,³² pero es prontamente descartada a razón de que a esta facultad no le es posible acompañar las infinitas modificaciones que podría sufrir un cuerpo en particular.³³ De tal suerte que: *"es preciso, pues, que convenga que yo no sabría concebir por medio de la imaginación lo que es esta cera"*.³⁴

de Filosofía Cetyf, 1999, p. 32. Es en este sentido que Dios se hace garante de todo saber y puesto que la ciencia que propone Descartes es una ciencia de efectos, que pueden y deben ser estudiados hasta sus causas, todo conocimiento remite en última instancia a Dios, ya que: *«Puesto que sólo Dios es la verdadera causa de todas las cosas que son o que pueden ser, es evidente que seguiremos la mejor vía de filosofar si intentamos deducir, a partir del conocimiento de Dios mismo, la explicación de las cosas creadas por él, para adquirir así la ciencia más perfecta, que trata de los efectos por sus causas»*. Descartes, René: *Los Principios de la filosofía I* en *Sobre los principios de filosofía*, traducción de López y Graña, *Ibid*, parágrafo XXIV, p. 40.

³¹ Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 24) Descartes. *Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 229.

³² *«acaso no imagino que esta cera, siendo redonda, es capaz de volverse cuadrada, de pasar del cuadrado a una figura triangular»*. DESCARTES, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 24-25) Descartes. *Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 229-230.

³³ Cfr. Dauler, W. Margaret: *Descartes*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 128.

El conocimiento de la naturaleza de los cuerpos, recae entonces en la única facultad, capaz de producir contenidos de conciencia, que aun no ha sido testada, a saber el entendimiento. Así, el filósofo francés se pregunta por las razones que le hacen afirmar, que él está ante el mismo pedazo de cera que existía antes de ser acercado al fuego, a pesar de las múltiples transformaciones que han sufrido sus atributos. Entonces el argumento aclara que es "*sólo mediante el entendimiento (que) la concibe: me refiero al pedazo de cera en particular*",³⁵ pues sólo esta facultad es capaz de develar la naturaleza intrínseca de los cuerpos, independientemente de la infinitud de cambios de todos sus atributos.³⁶

Una vez conocida la facultad que gesta el conocimiento de la naturaleza de los cuerpos, la estrategia cartesiana conduce la argumentación al cuestionamiento a propósito de dicha naturaleza, para lo cual se requiere identificar aquello que permanece ante los múltiples cambios. Aquí, Descartes constata que sólo la extensión subsiste como atributo invariable en todos los cuerpos, sin importar los diversos modos en que se encuentren sus otras propiedades. Así se llega finalmente a la noción de extensión, como atributo principal de los cuerpos, tesis que representa el último estadio de reflexión en la búsqueda del cimiento de los cuerpos.³⁷

³⁴ Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 25) *Descartes. Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p.230.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación, no por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento». *Ibid*, (AT, VI, 26), p. 232

³⁷ Cfr. Descartes, René: *Los Principios de la filosofía II* en *Sobre los principios de filosofía*, traducción de López y Graña, *Ibid*, parágrafo IV, p. 46.

Bibliografía

- Alquié, R.: *Ouvres Philosophiques*, Paris, Clasiques Garnier, 1988, p 312.
- Aristóteles: *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.
- Aristóteles: *FÍSICA*, Madrid, Gredos, 1998.
- Aristóteles: *La Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990, traducción de Yebra García, Valentín.
- Aubenque, Pierre.: *El problema del ser en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p.352.
- Camacho, Enrique *et alii*: *Galileo Galilei*, Madrid, Hernando, 1977.
- Dauler, W. Margaret: *Descartes*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- De Aquino, Tomás, Santo: *Suma contra gentiles*, México, Porrúa, 1991.
- De Aquino, Tomás, Santo: *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C, 1994.
- Descartes, René: *Discurso del método*, (AT, VI, 19) Descartes. Obras escogidas, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Descartes, René: *El Mundo* (AT, XI, 36).
- Descartes, René: *Los Principios de la filosofía I en Sobre los principios de filosofía*, traducción de López y Graña, *Ibid*, parágrafo XXIV, p. 40.
- Descartes, Rene: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, en: (AT, VI, 23) *Descartes. Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 228.
- Descartes, René: *Principios de filosofía*, II parte, parágrafo 4, en: (AT, VIII, 45). Descartes. Obras escogidas, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980.

- Descartes, René: *Reglas para la dirección de los espíritus* (AT, X, 441) en *Descartes. Obras escogidas*, Editor Ezequiel Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Gilson, Etienne: *El Tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1989.
- Guthrie, W. K. C.: *Historia de la Filosofía Griega T. IV Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, p.67.
- Kenny, A.: *Descartes, a study of his philosophy*, New York, Random House, 1968.
- Machado Cruz, María do Rosario, *Traços gerais da física Cartesiana*, Lisboa, Colibri, 1998, p.128.
- Vallota, Alfredo: *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Caracas, Editorial Innovación Tecnológica Facultad de Ingeniería U. C. V., 2001.
- Vallota, Alfredo: *Preliminar Cartesiano*, 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999.
- Willians, Bernard: *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996.

INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72)

OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

FORMACIÓN BÁSICA: cuatro semestres.

PROGRAMA DEL CURSO

- | | |
|---|---|
| 1º Semestre: Revelación y Fe – 3 uc | 3º Semestre: Iglesia y Sacramentos – 6 uc |
| Introducción a la Antropología | Experiencia Religiosa – 2 uc |
| Filosófica – 3 uc | 4º Semestre: Moral Cristiana – 3 uc |
| 2º Semestre: Biblia y Jesucristo – 3 uc | El grupo social – 3 uc |
| La personalidad – 3 uc | |

Seminarios opcionales (uno por semestre): 2 uc

- *Introducción general a los estudios a distancia (obligatorio)*
- *Concilio Plenario de Venezuela*
- *El Directorio General para la Catequesis*
- *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*
- *La iniciación cristiana de adultos*

ESPECIALIZACIÓN: dos semestres

- Doctrina Social de la Iglesia y testimonio: 2 semestres
- Catequistas de adultos

TITULACIÓN

Diploma en Formación básica pastoral.

RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (martes a viernes de 9 am a 1 pm)

Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas

EDUCACIÓN Y POLÍTICA EN SIMÓN RODRÍGUEZ

Prof. Juan Rosales Sánchez*

Abstract

In this article I analyze the concepts of education and politics in Simón Rodríguez, his illustrated roots and, more deeply, the correlation between both concepts which nature is, fundamentally, of moral type. Such reflections should help to clarify the notion of political and social philosophy in the of Caracas philosopher.

Key words: *education; instruction; philosophy of the illustration; politics (policy); liberation; revolution.*

1. Introducción

La filosofía del siglo XVIII, en general, puede considerarse profundamente pedagógica en tanto contempla como una de sus tareas esenciales la educación del individuo, del pueblo e incluso de la humanidad. De manera tal que asume como programa el desarrollo de la cultura de la inteligencia y la promoción de los conocimientos racionales para aproximarse al perfeccionamiento espiritual y moral del ser humano.

***Juan J. Rosales Sánchez.** Venezolano, nacido en Acarigua estado Portuguesa. Licenciado en filosofía, por la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1997, con el Trabajo de Grado *La república de Simón Rodríguez*. Docente en las cátedras de Metodología de la Investigación (2000-2005), Lógica (2000), Síntesis filosófica (2001-2003) y Teoría del Conocimiento (2004-2005) en la Facultad de Teología de la UCAB (Núcleo ITER). Profesor en las cátedras de lógica y lógica jurídica en las Escuelas de Educación y Derecho de la Universidad Católica Andrés Bello (2005). Profesor del Colegio Universitario de Caracas en las cátedras de Pensamiento Formal (Lógica) y Filosofía y Educación (2004-2005). En octubre de este año (2005) ha presentado el Trabajo de Grado (Maestría en Filosofía UCAB) *Ética y razón en la filosofía política y social de Simón Rodríguez*.

Dada esta aspiración, el filósofo del Siglo de las Luces otorga a la razón todo el poder para regir los asuntos humanos. La escisión entre Fe y Razón se hace más patente en este tiempo, se refuerza la imagen del hombre como ser natural y se promueve al máximo la secularización del saber y de la educación. El pensamiento de Simón Rodríguez, aunque desarrollado en el siglo XIX, recoge en toda su obra de carácter ético-político este programa del ideal ilustrado. La propuesta educativa que inserta en el conjunto de su reflexión sobre lo político y lo social así lo atestigua: "Un **Gobierno ILUSTRADO** puede jeneralizar la Instruccion...dígase mas..., lo debe; porque sus luces lo obligan, á emprender la obra de la ilustración con otros."¹ Aunque sería un error gravísimo reducir el desarrollo de su pensamiento únicamente al influjo de la Ilustración, no cabe duda de que ésta ejerce una notable influencia en sus concepciones de la sociedad, la educación y la política.

El énfasis de Rodríguez en los ideales de libertad, de sociedad bien ordenada y de una actividad política fundada en razón nos remite constantemente a la consideración del aspecto educativo de su obra. Que éste sea un aspecto central, no cabe duda. Ahora bien, limitar el alcance de su obra sólo a ella constituye el dislate más frecuente de cuantos se aproximan al estudio de su pensamiento. Así como la filosofía del siglo XVIII no debe reducirse sólo al aspecto educativo, tampoco la obra de Rodríguez.

No obstante, en el concepto de educación se halla un punto clave para la comprensión de lo ético y lo político en Rodríguez. Carlos Jorge en su trabajo de Tesis Doctoral ha escrito:

La educación en Rodríguez no es un fin, es un medio de transformación de un tipo de sociedad para crear otra: la republicana (...) Es el arma de la libertad, que, en primer lugar, es libertad interior. Sólo a partir, pues, de esta categoría se puede entender el sistema de Simón Rodríguez. Todo lo que pueda decirse sobre el filósofo caraqueño debe, necesariamente, incluir y tener presente todo el tiempo su concepto de educación.²

¹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, Ediciones del Congreso de la República, Caracas 1988, tomo II, 105. Encontrará el lector una ortografía un tanto extraña, no se tome como un error. Simón Rodríguez se propuso una reforma de la ortografía castellana y esta consistía en escribir como se habla (una ortografía ortológica). También llama la atención la disposición de las frases en las citas, pues bien, el filósofo caraqueño tenía una teoría de la comunicación que lo llevó al arte de pintar los pensamientos sobre el papel.

² Jorge, C., *Entre el deseo y el goce: aproximación al pensamiento ético-político*

En efecto, la educación en Rodríguez se refiere, por una parte a la disciplina por la cual el hombre se somete a las leyes racionales. Comprende el desarrollo de las facultades del conocimiento. Por otra parte, atiende a un aspecto práctico (moral). Lo capacita para elegir y llevar a cabo los fines socialmente buenos. El fin de la educación moral no es otro que "crear voluntades." Se pretende que el individuo conozca y sienta sus deberes morales (sociales). Que esté en posesión de los conocimientos concernientes a los asuntos sociales propios de su edad. Que juzgue sobre lo moral con propiedad (racionalmente). Que vigile activamente sus actos y que se asuma como un ser socialmente responsable.

La educación debe servir para sacar al hombre de lo netamente animal e insertarlo en la dimensión social. Educación y política son inseparables. Desde esta perspectiva, la influencia de la Ilustración en Simón Rodríguez se deja ver en ese afán por educar al hombre dentro de un saber liberador. Liberador del individualismo, de la superstición, pero fundamentalmente de la sujeción del individuo y del pueblo de aquellos que se consideran destinados por la Providencia a pensar y decidir por ellos. Ahora bien, esta tarea liberadora requiere, por un parte, de quienes se preocupan por la suerte de los pueblos hispanoamericanos: energía y valor para combatir la pereza y la cobardía presente en una mayoría de seres humanos que han estado de espaldas al conocimiento, tanto de las ciencias y la técnica como de los asuntos sociales. Por otra, exige que los gobiernos de Hispanoamérica promuevan un tipo de educación acorde a las circunstancias históricas de una sociedad que ya no puede volver atrás, pero que tampoco puede comprometerse en la peligrosa empresa de importar modelos que a la postre pueden dejar a la sociedad en un estado peor que el primero. Debe diseñarse una educación para reconocer el sentir de estas sociedades. Es decir, acondicionada para realizar las transformaciones necesarias para sostener y potenciar lo que se ha conseguido con las armas.

En definitiva, el hombre educado de Simón Rodríguez será aquel que haga uso público de su razón a través de su dimensión política y ética. La exposición de su visión educativa subraya a cada instante la necesidad de arrancar al hombre de la ignorancia de los asuntos sociales y, por consiguiente, de la indiferencia del padecer de sus congéneres. Así, pues, la razón constituye el núcleo esencial en el proceso educativo y debe ser cultivada en estrecha relación con la dimensión moral y social de los individuos y los pueblos.

de Simón Rodríguez, Tesis Doctoral, no publicada, UCV, Caracas 1997, 09.

³ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 229.

En el presente artículo se examina la propuesta educativa del filósofo caraqueño y sus implicaciones teóricas y prácticas en el ámbito de lo político y lo social.

2. Educación e Instrucción

INSTRUIR NO ES EDUCAR

*ni la Instrucción puede ser un equivalente de la Educación
aunque Instruyendo se Eduque⁴*

Ciertamente que para el estudioso de la obra escrita de Simón Rodríguez la distinción instrucción-educación no pasa inadvertida porque constituye un aspecto nuclear en el desarrollo de su teoría sobre la formación de la sociedad y, en consecuencia, de la política. Ahora bien, determinar qué ha de entenderse por instrucción y qué por educación en los planteamientos del autor es la tarea interpretativa que se impone.

Con Carlos Jorge se abre una veta muy rica para el estudio de los fundamentos de la distinción señalada cuando afirma que: "Didáctica y moral es lo mismo que educación e instrucción; por lo mismo no debemos confundir educación e instrucción."⁵ En efecto, la educación es lo primordial porque se encarga de enseñar a los hombres a vivir, es decir, permite que los individuos armonicen sus intereses y canalicen sus pasiones. Esto es, modela el tipo de hombre, el hombre auténticamente social. Se puede afirmar que la educación tiene su radio de acción en el campo de lo ético, en la vida pública, que compete a todos y cada uno de los individuos. La instrucción se presenta, por un lado, como vehículo de la educación, pero también permite difundir o esparcir los conocimientos científicos y técnicos que, junto a otros, convienen al hombre. Respecto a lo dicho, nada más adecuado que apelar al propio Rodríguez:

Los hombres deben prepararse a la ciudadanía, con cuatro especies de conocimientos: por consiguiente, que han de recibir 4 especies de instrucción en su 1.a y 2.a edad.

Instrucción social

{para hacer una nación prudente

⁴ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 104.

⁵ Jorge, C., *Educación y revolución en Simón Rodríguez*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas 2000, 173.

<i>Instrucción corporal</i>	<i>{para hacerla fuerte</i>
<i>Instrucción técnica</i>	<i>{para hacerla experta</i>
<i>Instrucción científica</i>	<i>{para hacerla pensadora⁶</i>

Tal como se desarrolla la argumentación, queda en evidencia que el concepto de educación se refiere a un objeto específico, a saber, el mundo moral. Rodríguez despliega la distinción fundamental sobre educación e instrucción porque toma distancia de las ideas de progreso y civilización basadas sólo en el desarrollo de la ciencia, la técnica y el comercio. Al zanjar la cuestión resulta plausible señalar cuál es el sendero que se debe transitar para lograr el modelo de república que está proponiendo para Hispanoamérica. Así pues, se reafirma el concepto de educación como eje fundamental de su sistema, mas vale recalcar también que es parte del tejido teórico rodrigueciano.

Sin el concepto de instrucción, el de educación queda en una suerte de limbo. Queda aislado teóricamente y, por consiguiente, se esfuma la comprensión global del planteamiento. Advierte el autor que no se trata de cualquier instrucción, sino una con ciertas características esenciales que se define porque su objeto primordial es servir de vehículo para realizar la educación. El interrogante que surge inmediatamente se puede formular de la siguiente manera: ¿cuáles son las características que permiten distinguir a una y a otra?

La educación que propone Rodríguez tiene un rasgo fundamental: debe ser popular, puesto que en el carácter popular de la educación se halla el aspecto central y al mismo tiempo diferenciador de otras propuestas educativas que se han planteado y se plantean en su tiempo. La educación que se ha forjado durante siglos sólo ha estado al servicio de pequeños grupos privilegiados. En tal sentido la calificación "popular" se entiende como "Jeneral"; pero como la educación, es decir, el saber de lo moral y de la sociedad no puede realizarse como una gracia divina, o como un elemento que proviene del don divino de la revelación, necesita del entramado que implica la "instrucción jeneral." Se entiende que tanto en el terreno de la teoría como en el de la praxis la dependencia del concepto de educación es insoslayable. Se entiende, la distinción y la interrelación teórica y práctica de educación e instrucción al leer su propuesta para emprender la reforma moral que la república no fundada requiere: *"Solo con la esperanza de conseguir que se piense en la EDUCACIÓN DEL PUEBLO, se puede abogar por la INSTRUCCIÓN JENERAL...y se debe*

⁶Rodríguez, S., *Obras Completas*, II, 129-130.

*abogar por ella, porque ha llegado el tiempo de enseñar las jentes á vivir para que hagan bien lo que han de hacer mal."*⁷

Efectivamente, se trata de enseñar al pueblo a vivir en sociedad, en la sociedad republicana. Este es un paso fundamental para afirmar lo poco que se ha obtenido con la guerra de independencia. El grave problema de las repúblicas hispanoamericanas consiste en la ausencia del ciudadano, pues sus costumbres no son las adecuadas; los habitantes de la América Española han vivido siempre como colonos, no tienen conocimiento de los negocios públicos. Hubo un tiempo en que la responsabilidad del Estado era asunto ajeno para las mayorías, al trastocarse el orden colonial y al pretenderse republicana, Hispanoamérica está en la obligación de poner los cimientos para que haya una sociedad preparada para entender y hacer lo que es asunto de todos (república). De modo que al saber que no puede sustentarse una república sin ciudadanos, sin pueblo republicano, Rodríguez denuncia la ilusión republicana que se vive en su tiempo. Él reconoce la inviabilidad de unas repúblicas con personas que ignoran sus derechos y deberes sociales. Con gentes que además se han convertido al cabo de siglos de marginación e ignorancia en maestros de la subrepción y del engaño. "Saber es facultad necesaria para hacer"⁸ recuerda ; por tanto, debe enseñarse.

En la filosofía de Simón Rodríguez es imposible separar educación e instrucción, sin embargo deben ser diferenciadas. La primera tiene como objeto la formación moral y social del individuo. En la primera escuela el niño debe ser instruido en sus deberes y sus derechos. Debe prepararse para el ejercicio inicial de la ciudadanía. Una vez conocidos los preceptos sociales, podrá ejercitarse con todo rigor en las cuestiones de la vida pública. Hasta este punto la obligación de la instrucción es servir de plataforma para impulsar la moral; asumida esta exigencia, queda el amplio horizonte del quehacer humano donde es menester el aprendizaje de las ciencias, de las artes y de otros conocimientos que sirven de soporte a la dignidad del individuo y de los pueblos.

La instrucción pública tiene por maestra principal la filosofía. Rodríguez define filosofía como "crítica", que es el alma de la sociedad⁹, de tal manera que la instrucción que propone forma pensadores, no sacos llenos de certidumbres. Sólo ejercitando la razón puede el hombre comprender su situación,

⁷ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 105-106.

⁸ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 121.

⁹ Cf. Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 03.

sus limitaciones, sus verdaderas necesidades y, más aún, puede remediar sus males. ¿Cuáles son esos males? No cabe duda que se trata de los males sociales que se producen por la ignorancia, ¿qué tipo de ignorancia? La del arte de vivir en sociedad, no la de las ciencias, la técnica o las bellas artes.¹⁰ La instrucción cobra aquí una importancia capital por cuanto, por una parte, sirve de vehículo para el afianzamiento y desarrollo de lo moral (al determinarse como educación) y, por otra, se determina o constituye también como fuente de esparcimiento del conocimiento teórico. Pero cabe destacar que el problema central que se plantea Rodríguez con respecto a la sociedad no atañe tanto a lo teórico como a lo ético, lo social y lo político.

Debe admitirse que la filosofía de la Ilustración está presente en el desarrollo teórico de Rodríguez sobre la educación, la sociedad y la política. Es tan clara esa influencia que sin ningún reparo se atreve a aseverar que el siglo XVIII impide la vuelta atrás de la humanidad. Las luces del siglo, los conocimientos producidos por aquellos pensadores, a su juicio, podrían en el futuro regir la escena social en Hispanoamérica si se esparciesen adecuadamente, esto es, si luego de adoptadas se adaptan a las circunstancias especiales que determinan esta parte del nuevo mundo. Se ha subrayado anteriormente que la Filosofía de la Ilustración tomó como centro de interés la transformación y perfeccionamiento sociales. Resulta evidente que Rodríguez comparte ese interés. Se lee en el "TRATADO Sobre las LUCES y sobre las VIRTUDES Sociales."

*La Luz de la EXPERIENCIA disipa las
Tinieblas del régimen feudal y la
RAZON establece su imperio sobre
los restos de la Ignorancia*

*El Siglo 19
pugnando contra el DESPOTISMO
empeña á sus hijos en la lucha*

*Y el 18
Les corta la retirada*

*Ya no le es permitido optar
entre la IGNORANCIA y las LUCES*

¹⁰ Cf. Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 327 y SS.

entre la **SERVIDUMBRE** y la **LIBERTAD** ¹¹

Ciertamente, en cuanto a principios generales puede admitirse la influencia de la Ilustración, pero las doctrinas filosóficas que se desarrollan en el seno de este movimiento presentan matices, en algunos casos, que no son compatibles con las propuestas de nuestro filósofo. Para muestra leamos a Helvecio tal como lo cita Eduardo Vásquez.

*"Todos los hombres, comúnmente bien organizados, tienen en ellos la potencia física de elevarse a las más altas ideas; la diferencia de espíritu que se observa entre ellos depende de las diversas circunstancias en que se encuentran colocados y de la educación diferente que reciben", y añadía: "Es seguro que los grandes hombres, que ahora son obra de un conjunto ciego de circunstancias, llegarían a ser obra del legislador; y que dejando que el azar haga menos, una excelente educación podría en los imperios, multiplicar indefinidamente los talentos y las virtudes"*¹².

La crítica que históricamente, dígame desde Marx¹³, se ha hecho al exceso de confianza en el poder de la "educación", en tanto instrumento privilegiado para la transformación del hombre y de la sociedad; estriba en que parece olvidarse de las condiciones materiales que rodean a los hombres. Las preguntas que surgen desde esta perspectiva pueden formularse así: ¿qué hacemos con las circunstancias que hace diferentes a los seres humanos?, ¿es posible transformar al hombre sin intervenir las circunstancias que lo modelan? O ¿sólo se está pensando en el hombre como un mero concepto? Vásquez, sentencia al respecto:

Helvecio parece suponer que cualesquiera sean las circunstancias en que vivan los hombres, la educación puede realizar su obra de transformación y de progresos humanos. Y, enseguida, Helvecio puede ser considerado como el precursor de los pedagogos revolucionarios, los cuales piensan que el progreso humano se realiza mediante revoluciones pedagógicas, mediante la democratización de la

¹¹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 176.

¹² Helvecio, *Del espíritu*, Discurso 3, tomo I. Citado por E. Vásquez en: «La Historia como Progreso». *Hermeneia*, V. I, números 1-2, Revista de la Universidad del Zulia y de la Universidad Central de Venezuela, Maracaibo-Caracas, 1974, 12.

¹³ Cf. Marx, K., «Tesis sobre Feuerbach», tesis No.4, en Friedrich Engels-Georgui Plejanov, *Ludwid Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Notas al Ludwid Feuerbach*, Cuadernos del Pasado y el Presente, Buenos Aires, 1975, 72.

*enseñanza, sin que las circunstancias mismas en que se desenvuelven y viven los hombres sean transformadas. El progreso se realiza en la mente humana, en la educación, y no hay para qué actuar sobre las circunstancias materiales. Las desigualdades sociales se nivelan y neutralizan mediante la omnipotencia de la educación*¹⁴.

Si Rodríguez es juzgado de manera semejante, debe entenderse que quien lo hace no ha leído o entendido bien su planteamiento o, simplemente, lo caricaturiza. Destaquemos en primer término que el “Sócrates de Caracas”, como le llamó Bolívar, no está pensando en “multiplicar talentos y virtudes,”¹⁵ mucho menos centra su atención en el individuo como tal. Lo característico de su planteamiento está en el énfasis que pone en lo social, en el conjunto. En segundo lugar, destaca la necesidad de transformación del individuo y de la sociedad ajustando las condiciones materiales de su existencia con una “revolución económica”¹⁶, que se determina en “aspiración fundada a la propiedad”¹⁷ y destinación a ejercicios útiles. No se trata sólo de la transformación mental. O dicho de otra manera, no se está tratando de un hombre in abstracto, visto como puro intelecto. Se trata del hombre real, concreto, sumido en circunstancias que si por una parte son adversas, por otra también presentan determinaciones que ofrecen oportunidades para el progreso social e individual. Educación e instrucción forman sistema con los conceptos de aspiración fundada a la propiedad y destinación a ejercicios útiles. En última instancia la revolución debe ser política, económica y social. Eso sí, la revolución debe ser impulsada por los hombres instruidos, conscientes de la necesidad del cambio social y conocedores del bien común.

Evitar el error de pintar a Rodríguez como un repetidor acrítico del pensamiento ilustrado equivale a rechazar las tendencias que por pereza mental, o por comodidad manualesca, intentan ubicarlo en el pensamiento filosófico

¹⁴ Vázquez, E., «La historia como progreso», 13.

¹⁵ Rodríguez insiste en que la distinción entre instrucción y educación se da por sus fines, aun cuando no se puedan separar en la acción. En *Sociedades Americanas en 1828*, Obras Completas, tomo I, 285, muestra además las profundas diferencias con un enfoque como el de Helvecio: «A cada noticia que reciben los reyes del estado de nuestras Repúblicas, es regular que pregunten. Y... ¿qué están estudiando los jóvenes? Matemáticas?... Historia?... Derecho?... eso también, y mas, estudian nuestros vasallos.... (Se sonríen, y mudan de conversación.)»

¹⁶ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 470.

¹⁷ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 142.

universal. Por este camino se está muy lejos de hacerle justicia y por el contrario, la cabal comprensión de su pensamiento queda limitada por todos los mitos que se han tejido sobre el filósofo. Pero, ¿qué hay de la Ilustración en el pensamiento de Rodríguez?

Kant ha sintetizado admirablemente los planteamientos de la Ilustración en la respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración? Y en esa respuesta destaca los retos ineludibles del hombre: de saber, de atreverse a pensar por sí mismo, de la necesidad de sacar al hombre de su minoría de edad mental.¹⁸ Que Rodríguez asume plenamente estos desafíos, se deja ver en toda su obra escrita. Pero va más allá en cuanto a los medios para enfrentarlos. Su confianza en la razón es grande; se maravilla de todos los conocimientos producidos, sin embargo no olvida que tales conocimientos deben ser usados, más aún, adaptados a las condiciones existentes en la realidad hispanoamericana. Para él propagar la sabiduría, enseñar a pensar, dar herramientas para aprovechar las fuerzas de la naturaleza; son disposiciones excelentes. Pero todo eso cobra sentido pleno cuando contribuye con la formación social del individuo y con la transformación de las condiciones materiales de vida de los hombres.

Así las cosas, puede entenderse, en la obra de Rodríguez, la instrucción “a secas” como aquella marcada por un carácter instrumental. Es decir, ésta puede ejercerse para cultivar el intelecto para lo científico-técnico, para entender el funcionamiento del mundo y sus determinaciones. En este sentido la instrucción es capaz de proveer conocimientos que pueden ser usados para bien o para mal y así, por sí solos, serán “ajenos al arte de vivir.” Todo saber debe ser importante socialmente, puesto que la creación de la sociedad republicana es el verdadero fin del planteamiento de Rodríguez. Por eso se lee en su obra: “En prueba de que con acumular conocimientos, extraños al arte de vivir, nada se ha hecho para formar la conducta social véanse los muchísimos sabios mal criados que pueblan el país de las ciencias. Un filólogo puede hablar de estrategia con propiedad, y no ser, por eso soldado.”¹⁹ Pero cuando la instrucción se centra en lo moral (social), aparece la educación. Luego se entiende ésta como el proceso de internación y ejercitación de preceptos morales (sociales) que hacen al individuo un ser racionalmente moral, compasivo (que conoce del padecer de sus semejantes), cooperativo, responsable de sus actos y en consecuencia un

¹⁸ Cf. Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?» En *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, 25.

¹⁹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 104.

ser con voluntad para hacer buen uso de los conocimientos técnicos y científicos que proporciona la instrucción.

Un aspecto que merece resaltarse tiene que ver con los límites de la distinción educación-instrucción en relación a la constitución de la sociedad. Por herencia de la Grecia clásica, Occidente había distinguido la vida activa (de los hombres libres) de la vida productiva (labriegos, artesanos, etc.) Los primeros estaban obligados a recibir educación ciudadana, es decir, debían ser preparados para el conocimiento y ejercitación de lo moral, para el conocimiento de los asuntos sociales. Luego seguía en importancia el conocimiento de lo científico y lo técnico. Los siervos, dedicados a la vida productiva, estaban obligados al conocimiento de las destrezas y habilidades necesarias para la elaboración de los bienes o ejecución de sus tareas. Para la vida social y política no contaban. Educar se entendía, básicamente, como la preparación para insertar al individuo en la vida ciudadana. La actividad de instruir reconocía la importancia del aspecto científico y técnico en el hombre libre como algo supeditado a la educación. En la Hispanoamérica colonial en la que nace Rodríguez esta influencia sigue siendo determinante, recuérdese como por una parte los blancos peninsulares detentan el poder político y los blancos criollos dominan lo económico y participan a medias en lo político, mientras que por otra el resto de las castas están sumidas en la más completa ignorancia de lo social y su aprendizaje se limita sólo a lo productivo.

La distinción teórica entre educación e instrucción pone en tela de juicio semejante estado de cosas y apunta precisamente a la necesidad de sacar la instrucción de lo político-social de las garras de la casta de los criollos que se ha tomado el poder. Enseña además que no es posible una oposición educación-instrucción, sino que son complementarias. En el seno de una sociedad verdaderamente republicana, nadie que sea sensato se atrevería a sostener que la ciudadanía puede construirse en la ignorancia de todo aquello que corresponde al dominio de lo público, pero tampoco que puede haber un ciudadano con autonomía moral y cívica sin la preparación técnica y científica necesaria para el sustento económico, puesto que el conocimiento se convierte en el punto de partida para hacer tanto en lo moral como en lo económico. Ser ciudadano implica poseer las cualidades esenciales en ambas dimensiones:

"Al que no sabe cualquiera lo engaña"

"Al que no tiene cualquiera lo compra"²⁰

²⁰ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 283.

Resulta además imposible separar educación e instrucción en Simón Rodríguez, por cuanto reconoce que no se puede educar sin instruir. Pero también está implícita la concepción según la cual no se debe instruir sin educar. Los valores morales y ciudadanos se esparcen en conjunto con la adecuada enseñanza de la lengua, de la lógica, de la matemática, de la química, de la historia, del derecho, de la filosofía. No es posible enseñar lo científico y lo técnico sin hacer énfasis en valores esenciales como el apego a la verdad, el respeto a la dignidad humana, la supremacía de la justicia como fin de toda acción.

La educación en Rodríguez está orientada a la formación del alma (entiéndase razón) y al cultivo de los valores ciudadanos. Igualmente es considerada por él como de más alto rango que la instrucción sin más, que sólo se encarga de la enseñanza de teorías científicas, destrezas técnicas, del desarrollo físico, etc. No obstante, resulta falsa la dicotomía entre ambas. Ningún hombre en su rol de ciudadano puede estar exento de conocimientos que le permitan ganar su propio sustento y que le hagan un ser productor de bienes materiales e intelectuales para el conjunto de la sociedad. La cuestión fundamental está en que el conocimiento racional-instrumental debe estar orientado por el conocimiento racional-moral.

En resumidas cuentas, resulta capital la distinción que lleva a cabo el filósofo caraqueño, por cuanto toca lo que corresponde a los fines de la educación en el seno de la sociedad (en este caso de la republicana que se pretende consolidar). ¿Por qué? Porque al preguntarse por estos no está haciendo otra cosa sino preguntarse por el destino del hombre hispanoamericano.

3. Educación y política

En el apartado anterior se ha tratado la distinción teórica y práctica que formula Rodríguez respecto a los conceptos de educación e instrucción y se ha mostrado que tal diferenciación cobra amplio sentido en el seno de una teoría sobre la política y la sociedad. Llama la atención que para este filósofo es necesario orientar el poder de la educación hacia los niños, puesto que para él es, primordialmente, con quienes se puede emprender la formación de la república. Rodríguez comprende que el peor atraso de una nación es la desorganización, la segregación social y en ese sentido señala:

*La mayor FATALIDAD del hombre
en el ESTADO SOCIAL*

*es no tener con sus semejantes
un COMUN SENTIR
de lo que conviene á todos.
La EDUCACION SOCIAL remediaria este mal.*²¹

La educación está pensada como punto de apoyo para el desarrollo de lo político, es decir, para dar respuesta a una necesidad histórica: la fundación de las nuevas sociedades americanas, lo que también quiere decir, la fundación de las nuevas repúblicas. La conformación de la república está condicionada por el desarrollo de una profunda comprensión del estado de cosas presentes en los pueblos hispanoamericanos. Sin el concurso de la educación no habrá forma de construir una verdadera sociedad. Ésta no existe en ningún lado, pero que puede conformarse mediante un plan, por eso afirma que:

La Sociedad actual ... en todo el mundo conocido ... no es obra del ARTE sino de la CASUALIDAD - Su divisa lo prueba

*"cada uno para si y
Dios para todos"
máxima buena para NAUFRAGIOS en alta mar... y no siempre*²²

Rodríguez reafirma la convicción según la cual con la educación popular puede iniciarse un modelo de sociedad que, a diferencia de la existente, se guíe por la siguiente máxima:

*Cada uno para todos
Y todos para Uno.*

Sería la de una sociedad uniforme que fuese obra de una EDUCACION UNIFORME.²³

La función de la educación popular consiste en erradicar los patrones de conducta que la "educación" tradicional reproduce en las "sociedades cultas", "civilizadas", "ilustradas", tan admiradas por los hispanoamericanos. El cambio político requiere el cambio en la formación del individuo y de la sociedad. Una sociedad distinta, no debe permitir las prácticas del "progreso" y de la "civilización", a saber: la esclavitud, la conquista, la opresión de los desposeídos,

²¹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 163-164.

²² Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 392.

²³ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 392.

el abandono del necesitado.²⁴

En la educación para lo político se vislumbra la tarea nada fácil de la preservación del equilibrio entre el individuo y el conjunto de la sociedad, aunque haya un marcado acento en el conjunto. Rodríguez reconoce la dignidad de sujeto humano y, como regla, que ningún ser humano es prescindible, que nadie es desechable. No es válido sacrificar al individuo con la excusa de un bien general que así lo requiere. Pero educar políticamente para detener la idea del individualismo sin que eso signifique el no reconocimiento de la importancia del individuo es otro de los retos que se le plantean. El filósofo caraqueño tiene en alta estima al individuo en su teoría educacional y política, pero advierte que sin el conjunto social no hay individuo digno. De modo que educar para el reconocimiento de sus derechos implica que se haga énfasis en los deberes para con el conjunto de la sociedad. Todo derecho individual se afirma en los de la comunidad. Hay un delicado equilibrio entre la libertad del individuo y el interés general. El garante de los dos tipos de intereses es el Estado, a través del Gobierno cuya disciplina es:

*...mantener en vigor la acción particular
y
en buen orden la acción jeneral.*²⁵

El individuo tiene una importancia capital en la filosofía de Rodríguez. Sus planteamientos referentes a una sociedad bien ordenada no lo anulan. Pero sí puede entenderse una tendencia a modelar a ese individuo a través de la educación como parte de una obra de arte, de manera que ésta tenga proporciones armoniosas. La educación es el buril:

*"SOLO LA EDUCACION! impone OBLIGACIONES A LA
VOLUNTAD".*

*"Estas OBLIGACIONES son las que llamamos HABITOS".*²⁶

Ya se ha adelantado que educación y política son inseparables en la filosofía de Simón Rodríguez. Se entiende esta conexión necesaria al leer:

*...No habrá JAMAS!
verdadera sociedad, sin Educación Social*

²⁴ Cf. Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 244, 327-328, 405.

²⁵ Rodríguez, *Obras Completas*, tomo I, 265.

²⁶ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 229.

ni

*Autoridad constante, sin Costumbres Liberales.*²⁷

Sin el concurso de una actividad educativa orientada hacia el conocimiento de lo político y lo social, el proyecto republicano se tornará inviable. En otras palabras, con la educación sirviendo de eje será posible asegurar la estabilidad de las nuevas repúblicas. Ésta ha de ser un medio de importancia capital para fundarlas. Las repúblicas no se fundan con sangre, con guerras, pues las revoluciones violentas no son productos de la razón, de proyectos, donde el hombre se haya empleado en observar y reflexionar, sino que son producidas por la "ignorancia de las cosas públicas"²⁸ y de los asuntos sociales entre otras causas, en estas revoluciones el hombre es "actor y no autor" como dice Rodríguez.

La educación es un bajo continuo en la obra republicana, la construcción de lo político está atravesada por la actividad educativa. Ahora bien, el filósofo da un giro hacia el paternalismo estatal al argumentar que dadas las circunstancias en la que se encuentran los pueblos de Hispanoamérica, el padre y maestro principal en este asunto es el Gobierno Republicano. Para Rodríguez, esta función debe ser prioritaria si se quiere alcanzar una sociedad verdadera. Debe enseñarse, porque "saber es facultad necesaria para hacer."²⁹ Si los gobiernos pretenden que los pueblos los entiendan, que haya orden social, deben procurar tener un pueblo instruido en sus deberes y derechos para que obren siempre de acuerdo con la razón.

Esta misma empresa de la educación de los pueblos por medio de una instrucción generalizada, que da prioridad a los conocimientos sociales, permite que los individuos sean dueños "de sus personas, de sus bienes y de su voluntad,"³⁰ esto es, que sean autónomos. De esta manera no tendrían amos ni representantes. Rodríguez considera perniciosa la idea de la representación porque hace que los individuos deleguen en otro su responsabilidad para con el Estado, por ende, para con ellos mismos. No convienen, pues, los Congresos. En este sentido ya Benjamín Constant exponía el fenómeno de la representación política de la siguiente forma: "El sistema representativo no es otra cosa que una organización con ayuda de la cual una nación descarga sobre algunos individuos de ésta lo

²⁷ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 33.

²⁸ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 125.

²⁹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 121.

³⁰ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 322.

que ella no puede o no quiere hacer por sí misma."³¹ De tal manera que el sistema representativo, en tanto que permite a los ciudadanos dedicarse a sus asuntos privados, contribuye con la tendencia a dejar de lado el interés por la administración de los asuntos del Estado. Queda así en entredicho la participación política. Lo privado es prioritario en la concepción de cierto tipo de liberalismo. Para el autor, ha de educarse políticamente para el liberalismo, pero dándole otra connotación.

En la concepción de Rodríguez de lo liberal, lo público tiene una importancia capital, pues los asuntos del Estado competen a todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad. Efectivamente, Rodríguez afirma que:

*La misión de un Gobernante liberal...LIBERAL, se entiende...
es cuidar de todos los hombres, en la Infancia...
de TODOS...de TODOS, sin excepción, para que...cuiden de
sí mismos después, y cuiden de su Gobierno.*³²

Abandonar a la voluntad de unos pocos los destinos de toda una nación, es un peligro. Cuando alguien es representado por otro, se sabe que el representado no es capaz de valerse por sí mismo. Si la república que se proponen hacer los hispanoamericanos perpetua el sistema de tipo representativo, todos los esfuerzos por sacar al pueblo de su postración pierden sentido. Rodríguez rechaza la representación porque (el pueblo) en él siempre será un menor de edad social.

Es importante subrayar que la educación contiene en germen el rechazo a la intermediación política entre pueblo y gobierno. Es uno de los principios teóricos de su filosofía política y social el desconocimiento de un modelo republicano basado en la tripartición de los poderes; nada de intermediarios entre pueblo y gobierno: todos deben participar en los asuntos públicos. Su modelo republicano se propone alcanzar la perfección social, un pueblo que viva "*SIN REYES Y SIN CONGRESOS.*"³³

Siguiendo con la pista de la influencia del Iluminismo en el autor vale la pena destacar que en la constitución de lo político el afianzamiento de la

³¹ Constant, B., *Liberalismo y Democracia*, Facultad de Derecho, U.C.V, Caracas 1963, 20.

³² Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 229, 333.

³³ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 287.

racionalidad ha de coincidir en gran parte con el afianzamiento de la "Instrucción Jeneral." Al abogar por ella (la Instrucción), Rodríguez está vislumbrando la posibilidad de un ejercicio de interacción entre pueblo y gobierno desde la perspectiva de la convicción y la persuasión. Esto es, que la educación que ha de esparcirse mediante la instrucción pública está en la obligación de preparar al ciudadano para entender y para sentir lo que se le dice, porque los gobiernos han de convencer y persuadir a los ciudadanos.

Hasta aquí se han seguido las pretensiones de Rodríguez en torno al papel de la educación y la política. Pero hasta cierto punto el autor guarda ciertas reservas. Éstas se reflejan en los problemas que implica la tarea reformadora de la educación, a saber, enfrentarse con las condiciones del entorno político, económico, moral y religioso que durante siglos ha modelado la mente y la acción de los individuos. ¿Cómo cumplir, pues, la función de educar a los hombres para convertirlos en individuos que se subordinen libremente a la autoridad republicana, sin asumir la contradicción existente entre el hombre y la realidad que lo circunda? ¿Qué ha de hacerse en la tarea educativa con la tensión religiosa entre Dios y mundo? ¿Con la tensión política entre libertad y servidumbre? ¿Con aquella tan intrínseca como la pugna entre instinto natural y conciencia moral?

Estas contradicciones históricas parecen poner en Rodríguez un obstáculo que busca salvar por la vía de la "Primera Escuela." Es decir, la educación (del individuo y de la humanidad) debe de llevarse a cabo en la niñez. Al resto de la sociedad existente sólo ha de tolerársele.

La superación teórica de estas contradicciones parece aceptar la coexistencia de los niños que se educan con los individuos que conforman la maquinaria que se mueve con semejantes condiciones de vida. Habrá que seguir soportando que el siglo siga tragando individuos que muele la desigualdad social, sostenida por la explotación económica, por los prejuicios esparcidos por las instituciones religiosas, por el analfabetismo social.

Pero un cierto optimismo en la humanidad, representada en la Filosofía de la Ilustración, parece ocultarse en Rodríguez. Para él se ha llegado a un grado tal de madurez que ya no puede convertirse en dioses a los hombres y, mucho menos, aceptar el origen divino del poder. Por tanto, ya no ha de aceptarse la obediencia ciega al poder. El principio fundamental de la existencia digna del ser humano tiende a imponerse en el quehacer político y social. Así, pues, el poder debe descansar en la autoridad y ésta sólo se halla en la razón que es la

expresión de la naturaleza.

La educación republicana, aquella que prepara a los futuros adultos para comprender y para actuar en pro de una sociedad verdaderamente republicana, representa en Simón Rodríguez el topo que socava las bases de la vieja sociedad. Resulta interesante a este respecto lo que Bolívar, tan cercano a Rodríguez en su visión de los problemas políticos y sociales de Hispanoamérica, señala: las condiciones políticas y sociales heredadas de la colonia mantenían a los pueblos americanos en "una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas."³⁴ Los americanos se enfrentaban al problema de asumir las riendas de la nación sin conocer "el curso de los negocios públicos y su mecanismo..."³⁵

En la transición del período colonial al republicano y bajo las condiciones especiales de la Hispanoamérica históricamente atrasada se mantienen solapadas las tendencias retrógradas del señorío local, de modo que el problema no es sólo desconocimiento de los negocios públicos. Las instituciones ahora en poder de las clases privilegiadas locales quedan atrapadas en las formas sociales impuestas por éstas. Así, para proteger su posición de poder, los nuevos amos promueven un discurso que aboga por el liberalismo para las nuevas repúblicas hispanoamericanas. ¿Instituciones liberales? Rodríguez, expone claramente el significado que da al vocablo el individualismo:

*Libertad personal
y derecho de propiedad
se oyen alegar, con frecuencia
por hombres de talento
La primera*

*Para eximirse de toda especie de cooperación al bien jeneral
Para exigir servicios sin retribución y trabajos sin recompensa
Para justificar su inacción con la costumbre, y sus procedimientos
con las leyes todo junto...
Para vivir independientes en medio de la sociedad
El Segundo*

³⁴ Bolívar, S. *Carta de Jamaica: Contestación de un americano meridional a un caballero de esta Isla*. Memoria de América Latina 1, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Caracas 1983, 18-19.

³⁵ Bolívar, S., *Carta de Jamaica*..., 19.

Para convertir la USURPACIÓN en posesión (natural ó civil) la posesión en propiedad y, de cualquier modo gozar con perjuicio de tercero...³⁶

Las críticas expuestas por Rodríguez en el pasaje que precede se dirigen a esa mezcla de ambición de poder político y poder económico. Entiende que hay un discurso que encubre la disposición a mantener a las mayorías sometidas no sólo con la coacción física y una serie de argumentos "liberales", sino que se refuerzan con la creencia en Dios. Sí, en un Dios autor del orden político y social existente. "Educar" para mantener ese orden existente es la premisa de quienes detentan el poder. Bajo este estado de cosas, la pedagogía se convierte en el instrumento para desarrollar en el individuo las cualidades exigidas por la sociedad. De modo que si está usted en la pobreza allí ha de seguir sirviendo a quien la providencia destinó para ser su señor y tutor.

En este tipo de "orden social" surge la educación social (sin comillas), opuesta a la praxis existente y, más aún, al discurso emergente del liberalismo individualista. Es aquí donde el nombre de la razón (de la cooperación) suplanta el de Dios como hacedor de la sociedad. Pero también echa por tierra las razones con que sostienen la libertad personal los partidarios del liberalismo (entendido como individualismo posesivo). Por último la educación social desenmascara la perversión individualista que encubre aquella postura teórica según la cual "hasta los SALVAJES respetan, entre ellos, las facultades con que cada uno viene al mundo...", (como si entre los salvajes hubiese convenciones sociales (...)) que, entre pueblos **CIVILIZADOS**, se reconocen **LIBERTADES** incoartables é inalienables, que cada individuo se reserva al entrar en sociedad...(como si tales contratos existieran)"³⁷

Nótese que si hay una toma de distancia respecto a un orden divino del mundo, también hay un ataque abierto a los argumentos liberales que pretenden justificar la sociedad en su conjunto como el encuentro armonioso de individuos propietarios independientes. Lucha pues, contra los contenidos específicamente religiosos y las preocupaciones y objetivos del individuo aislado que se tornan modelo para la política y la sociedad. Es peligroso dejar que tales argumentos pasen, puesto que en ellos los dominios de la vida privada y pública, así como la religiosa, comercial y política se deslindan entre sí. La independencia de las facultades es inaceptable. Por eso se atreve a decir que los liberales y consortes

³⁶ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 115.

³⁷ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 115-116.

olvidan el principio de los principios, a saber: "**NO HAI facultades INDEPENDIENTES**"³⁸ En el seno de unas ideas modernas, elevadas, que han de ser inculcadas por la educación, Simón Rodríguez descubre que se oculta el peor talante del hombre y una misantropía espantosa. Sólo se piensa desde la perspectiva del beneficio de las clases privilegiadas y de la competencia voraz.

Si el discurso de la religión ha justificado un orden social donde la exclusión y la explotación campean, también algunos discursos de la filosofía política tienden a lo mismo. Una filosofía que se mueva en un puro intelectualismo no constituye modelo para Rodríguez, cuando dice:

*"la INSTRUCCION PUBLICA
en el siglo 19
pide MUCHA FILOSOFIA"*

No tiene presente aquella tendencia a deificar la ideas de Libertad, Igualdad y Justicia para soportar y reproducir la situación de explotación y exclusión. La filosofía que exige para la educación ha de entroncarse con la realidad material existente. En consecuencia, educar con el concurso de la filosofía es llevar al individuo a descubrir los principios intrínsecos al desarrollo de la verdadera sociedad. Principios que deben servir para la praxis, es decir, para la acción.

Hay un cierto pensamiento filosófico, como el liberal de corte posesivo,³⁹ que no examina a fondo las cuestiones sociales existentes, sino que desde sus principios eternos e inmutables justifica el acelerado avance del orden político y social supeditado a una economía de la depredación y la disgregación. Esto es, si por un lado son contribuciones valiosas, sin duda, al pensamiento filosófico; por otra suponen un soporte para el enmascaramiento de un tipo de proceso económico depredador.

El adelanto económico considerado como objetivo de la existencia de la sociedad se convierte en la idea principal del quehacer político. Se asume con tanta vehemencia, en tanto conviene a las clases dirigentes, que se reproduce esta idea en el seno de la educación existente sin que nadie se atreva a reflexionar

³⁸ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 116.

³⁹ Se toma el término como recurso interpretativo. Ha sido tomado de Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970.

respecto a su solidez teórica y a su conveniencia. La vida de los individuos en sí sólo adquiere valor en este estado de cosas en tanto que pueda ser utilizada en la dinámica económica. Rodríguez entiende que educar así no es otra cosa que promover el mundo de la depredación. La máxima exaltación del individuo oculta su perdición.

Como ya se ha apuntado en el apartado anterior, la educación tiene un marcado carácter moral y social, "saber es facultad para hacer" dice el filósofo. Así, saber lo que es justicia, libertad e igualdad equivale a ponerlas dentro de la dinámica moral del individuo y del tejido social.

El problema teórico que se vislumbra en el rechazo de Rodríguez a una buena parte de las ideas del individualismo posesivo como modelo para la política y la sociedad está afianzado en la exaltación del Yo ante el acontecer exterior. Éste aparece en cierto modo como independiente del mundo y además como aquél que lo conforma. La educación social se toma la tarea de reconocer la fuerza interior del Yo, pero busca que se comprenda que no todas sus determinaciones esenciales le pertenecen sino que muchas se producen por los acontecimientos en el mundo empírico. El Yo que se pretende dueño y señor del cosmos no proviene del cielo. La vida social lo produce ya con desviaciones tiránicas y absolutistas ya con un sentido de interdependencia.

Si bajo la égida del Estado totalitario se torna nulo el desarrollo de las potencialidades del individuo, en la concepción burguesa liberal no pasa de ser una posibilidad que alcanzan unos cuantos de las clases privilegiadas en detrimento de la mayoría. Una educación al servicio de ideas totalitarias o puramente individualistas no es otra cosa que un instrumento para que el Yo pierda la oportunidad de convertirse en una persona concreta.

Rodríguez entiende que el individuo en manos del poder resulta destruido o en todo caso retorcido y falseado. Entonces el Yo se presenta como una mera ilusión en la cual el hombre se refugia. El filósofo insiste en la necesidad de enseñar al hombre que la realidad material que lo rodea lo determina en muchos aspectos, puesto que el lenguaje, la religión, los preceptos de la moral y, en general, la cultura dominante condicionan su existencia y sus formas de acción. Una existencia netamente individual es imposible. Sólo en relación se halla el sentido del Yo. Rodríguez advierte que en la dinámica del desequilibrio entre individuo y sociedad, enfermedad política, sin duda, la elección netamente individual y libre deviene ilusión.

4. Educación y liberación

"Liberalismo.

Es voz nueva, derivada de liberal, que hasta nuestros días ha significado dadivoso, tal vez porque el que da libra ó liberta de una dependencia incómoda: en este sentido decían los antiguos Españoles liberación, por poner en libertad (...)

Es un alivio para el que habla, y una adquisición para el diccionario el poder llamar hoy liberal, al que aboga por la Libertad ¡y liberalismo el conjunto de ideas opuestas á la servidumbre, sea la que fuere."⁴⁰

Que educar para la liberación mental y material de los individuos y el pueblo en su conjunto es una de las metas primordiales del filósofo caraqueño, salta a la vista. Así pues, es un liberal irredento. Pero las luchas de las teorías filosóficas sobre la libertad no parecen coincidir necesariamente con las luchas reales por la libertad y más aún, por la liberación de los yugos impuestos por grupos de hombres a sus congéneres.

La libertad de la voluntad ha estado en el centro de la discusión filosófica por siglos en el mundo occidental, de modo que el sentido que ha tomado es de corte metafísico. Rodríguez parece asumir la existencia de la voluntad en el hombre como capacidad de decisión sin más constricciones que las impuestas por las leyes de la naturaleza. No obstante, sin el concurso de la facultad de pensar no es posible hablar de libre arbitrio. Hasta aquí hay una libertad del individuo que está siempre latente. Pero, no hace mucho espacio en su obra para discutir sobre esa libertad de la voluntad. Es la lucha real por la libertad lo que le interesa en primer término, es decir, las batallas por instaurar las situaciones que en el mundo implican una vida mejor. Ser libre equivale a no ser adoctrinado en el temor, a no ser torturado ni asesinado impunemente por quienes detentan el poder. Significa no ser explotado como esclavo en minas, fábricas, siembras. Significa no ser expropiado en nombre del progreso del suelo que se ha habitado por generaciones y verse compelido a mendigar. Pero ser libre también implica la libre elección de lo socialmente bueno. No se puede "liberar" a la fuerza. Es necesario trabajar por la transformación material de la sociedad, pero también por la transformación mental.

*"Sólo la Educación Mental impone preceptos a la Voluntad"*⁴¹, dice

⁴⁰ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 229.

el filósofo. Dice bien, puesto que entre los fundamentos de la libertad se encuentra la capacidad de sostener con la propia persona y posesiones el bien común. Para esto se requiere un individuo inclinado por razones a realizar tal sacrificio. Pero, históricamente, Hispanoamérica se ha cimentado en la explotación de los blancos peninsulares y criollos (descendientes de los primeros) a los aborígenes y a los africanos traídos por la fuerza a estas tierras como instrumento de trabajo. Gran aprieto se vislumbra cuando el sistema colonial esclavista comienza a resquebrajarse por los ideales del republicanismo y la idea de libertad se hace guía de un proceso de liberación. ¿Libertad? ¿Para quién? Es la pregunta que asalta a los revolucionarios social y económicamente privilegiados. ¿Tiene sentido si ha de tornarse en supresión del trabajo esclavista? Rodríguez piensa en una liberación total, de manera que liberar al hombre de un modo de producción atrasado e inhumano lo pone en guardia contra un republicanismo a lo romano. Pero la tarea de la liberación también encuentra un enemigo que aparece en el centro de la economía capitalista como su motor, a saber, el trabajo asalariado por el cual se sustenta el capitalista explotador.

Las guerras que al comienzo tuvieron una motivación económica y que sirvieron para apoderarse del poder político no superan las condiciones materiales anteriores. Al igual que antes sólo interesa el avasallamiento o la defensa contra él, el incremento de la riqueza, del poder y de la seguridad de las clases que han hecho la revolución. Para Rodríguez la vida de la república comienza mal. La lucha ahora será por preparar mediante la educación republicana a los individuos para que "hagan bien lo que han de hacer mal."⁴² El fin es la libertad de actuar de acuerdo con principios que entroncan con el bien común, no con el bien de unas clases. Rodríguez pretende educar para liberar de la esclavitud de los instintos, de las inclinaciones. Pero esto no significa que niegue su rol en el actuar humano. También la relación con el Otro, es tema insoslayable de la educación moral. Ante sus ojos, éste es un bien a salvaguardar o, mejor, a instaurar en la vida del hombre.

La educación es liberadora en tanto en cuanto se apropia de los principios de la socialización. El conocimiento de la sociedad y sus bienes deviene liberación. La esclavitud mental y material se sostiene básicamente por la ignorancia de los preceptos sociales, por la ignorancia del padecimiento del otro. Siempre que se toque el tema de la libertad en el pensamiento filosófico-

⁴¹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 29.

⁴² Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 106.

político de Rodríguez ha de entenderse que en él se privilegia un proceso de liberación, tanto en lo interior como en lo exterior.

El ser libre está muy lejos del "hacer según parecer", de la vida puramente individual. Allí donde se supone reina la mayor libertad porque el hombre en tanto individuo tiene salvaguardadas "libertades" que se encuentran determinadas por el afán desenfrenado del éxito, se corre el gran peligro del reinado de la soledad y la insolidaridad. Libertades individuales es un concepto que el filósofo toma con sumo cuidado. La libertad no necesariamente aumenta en la medida que desaparece formalmente el viejo orden colonial. No sólo porque se mantiene la esclavitud, sino porque pretender la nueva sociedad republicana sin hombres que entiendan los principios de la cooperación y la solidaridad equivale a poner a éstos en una situación de guerra por los bienes materiales. El afán de riquezas, que según Rodríguez es una de las enfermedades del siglo que aguijonea a los hombres, es una pasión que la educación social debe erradicar. Se torna peligrosa para la sociedad una codicia, estimulada por el desarrollo del capital, que una vez arraigada en los individuos se convierte en un torrente que arrasa con todo lo que encuentra a su paso. De permitirse esta situación ya se hace fácil predecir el futuro de los hispanoamericanos.

Se entiende que Rodríguez está claro como el agua de manantial respecto a los alcances liberadores de la educación, puesto que advierte que se complementan la libertad de los individuos y de la sociedad. Esto es, el grado de la libertad existente no está solamente determinado por las posibilidades objetivas, que surgen al eliminar progresivamente las barreras del entorno material, sino también por la libertad subjetiva, por la disposición interior de quien hace uso de ella.

Cuanto más se satisfagan las necesidades materiales inmediatas, más se necesita una verdadera conciencia, una voluntad orientada hacia el bien común. Instruir y educar para conseguir esa libertad material, en principio, y para alcanzar una libertad en lo mental que permita hacer buen uso de esa libertad material será una meta esencial en la propuesta teórica de Rodríguez.

El proceso de liberación que debe adelantar la educación social tiene relación con circunstancias concretas, no es para nada arbitrario. No asume que los individuos deban adaptarse a la fuerza a un modelo educativo. Los conocimientos que ha producido la humanidad pueden ser usados porque las circunstancias lo permiten. Por lo tanto, la situación histórica de los pueblos de la América Española no hallará en cualquier modelo educativo el punto de apoyonecesario para su progreso:

Muchos tratados se han publicado sobre la Educación en jeneral, y algunos sobre el modo de aplicar sus principios, á formar ciertas clases de personas; pero todavía no se ha escrito, para educar pueblos que se erijen en naciones—en un suelo vastísimo—desierto—habitable en gran parte— y transitable en casi todas direcciones: en un tiempo , en que la luz de la razón alumbra los principales puntos del globo: y en unas circunstancias, tan singulares, como las de la reacción de la ignorancia abatida, contra la filosofía triunfante. La América debe considerar hoy la lectura de las obras didácticas (especialmente las que tratan de la sociedad) como uno de sus principales deberes. Si, por negligencia, da lugar a la internación de errores extranjeros, y permite que se mezclen con los nativos, persuádanse que su futura suerte moral será peor que la pasada.⁴³

El trabajo liberador de la educación debe contribuir a evitar la tragedia de orden moral y social que se hace patente en el apego a la exclusión, el esclavismo, la explotación y el racismo. Pero también persigue entre sus fines que los hombres no sigan comportándose como ovejas, que no sigan creyendo que su situación de miseria es voluntad de la providencia. En consecuencia, se hace evidente que el principal interés de la educación en Rodríguez va dirigido a la reforma de las costumbres de los hispanoamericanos.

La dimensión liberadora de la educación, que se puede catalogar como de primera importancia en la filosofía política de Rodríguez, revela la profundidad moral de su concepción republicana. Las costumbres son el fundamento del modelo, tanto así que el gobierno debe ser padre y maestro de los hombres de unas incipientes naciones que no han sido ni siquiera monárquicas, que son ignorantes del bien común, bien que es estrictamente social y que no se sostiene sino con las costumbres bien formadas del pueblo, pues sin ellas no valen leyes, economías poderosas, “grandes proyectos de ilustración”, etc.

En el campo de la política se decide la suerte de la educación y la liberación que se pretende con ella. También allí intenta resolverse la contradicción que suele presentarse entre la libertad material objetiva y la libertad interior o de la voluntad. La historia del colono se caracteriza por el letargo político y por el desconocimiento de la política. Con la eliminación del orden colonial debería propagarse el deseo de participar activamente en la construcción de las instituciones y sería necesario emplear todos los medios necesarios (personas, finanzas, conocimientos, etc.) con el mayor de los provechos en pro

⁴³ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 107-108.

de la realización de la sociedad republicana. Pero también debe enseñarse la verdadera política, la escuela republicana debe ser política.

La libertad que se busca tendrá que configurarse y sostenerse a partir de hombres que se sientan dignos de ella. ¿Por qué? Porque la consideración del estado de la sociedad, de sus posibilidades y obligaciones internas y externas, de su papel y destino, no podrá ser otra cosa que el producto del concurso de la voluntad política de los ciudadanos. La educación política del hombre en Rodríguez reconoce la importancia del individuo en cuanto busca alejarlo de la idea según la cual nada tiene que hacer en la política porque ésta es asunto de quienes gobiernan. Especialistas y partidos como dueños y señores de la política no existen en el horizonte de la filosofía política del autor.

La educación ha de erradicar la sensación de impotencia política, debe preparar al hombre para comprender su situación en el ámbito de lo político, debe prepararlo para juzgar por sí mismo las circunstancias y además hacerlo capaz de contribuir, aunque sea modestamente, a la superación de las dificultades y a la consecución de lo mejor para el conjunto de la sociedad.

Es evidente pues, que un aparato político que no cuente con la participación vital de los ciudadanos, que no tenga ganada la voluntad de éstos para el desarrollo de las instituciones, será sólo un elemento ajeno y, en la mayoría de los casos, un elemento considerado enemigo del conjunto de la sociedad. Sólo con la educación política y social del hombre podrá evitarse semejante escisión.

Los discursos políticos, la promulgación de leyes, no son suficientes para establecer la compenetración y entendimiento entre gobierno y parlamento por un lado y, por otro, de éstos con los ciudadanos. Sin tal interacción, la estabilidad de las instituciones peligra.

Peligro que se exagera tanto, cuanto más se acentúa entre los ciudadanos la indiferencia por el conocimiento de lo social o la ignorancia del conocimiento científico y técnico que les permita insertarse en la vida productiva. Éstos son lastres que estorban en el buen uso de la libertad política y por ende en el fortalecimiento y desarrollo de las instituciones políticas y sociales republicanas. Al respecto Rodríguez dice:

El instruirse es siempre útil; porque la ignorancia es la causa de los males que el hombre se hace, y hace a otros (...)

Está muy bien que los jóvenes se instruyan: pero...en lo necesario primero.

*¿Qué saben y que tienen los jóvenes Americanos?
Sabrán muchas cosas; pero no vivir en República.
Gozarán algunos de un caudal transmitido; pero no serán todos
capaces
de adquirirlo (...)*

Saber sus obligaciones sociales es el primer deber de un Republicano y la primera de sus obligaciones es vivir de una industria que no le perjudique, ni perjudique á otro, directa ni indirectamente.⁴⁴

Educar políticamente resulta, entonces, liberar y civilizar. Esto es, su fin primordial es hacer del hombre un ser social en virtud de su razón y voluntad, no en virtud de la violencia. Educar para liberar implica la restricción de los instintos, salir de la pura esfera individual para reconocer también lo colectivo. El hombre educado de Simón Rodríguez ha de realizar para sí la idea de civilización racional.

5. Educación y revolución

El tema de la “revolución” en la relación entre educación y política en Simón Rodríguez merece una consideración especial. Rodríguez toma este término en dos sentidos: a) como transformación racional y pacífica de las condiciones materiales de vida del hombre y b) como transformación azarosa y violenta del orden existente. En el primer sentido el hombre conoce las circunstancias que lo rodean y procede según proyectos. La razón y la voluntad trabajan en armonía. El hombre se plantea fines que pueden realizarse. En el segundo el cambio proviene de la influencia de elementos irracionales, voluntad y razón no coinciden, no hay proyectos, ni fines propuestos. Las circunstancias se hacen dueñas y señoras de las transformaciones, el hombre resulta una hoja arrastrada por el viento, un ser sin rumbo y sin control de su mundo.

Las dos acepciones del término cobran gran importancia en el entramado teórico desarrollado por Rodríguez en torno a la tarea de la educación en el ámbito de la política. El primer sentido representa la aspiración revolucionaria del filósofo. El segundo tiene una carga valorativa de signo negativo. Una revolución del segundo tipo ha ocurrido ya en Hispanoamérica y dejó como fruto la independencia, no obstante, no conviene que se repita. Ciertamente

⁴⁴ Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo I, 283.

hace falta otra revolución que afiance lo que con tanto sacrificio se ha conseguido en la revolución armada. La independencia es la obra de la revolución armada, la libertad civil y política debe ser la obra de la racionalidad, de un plan. No obstante la diferenciación, la pregunta que ha de examinarse en primer lugar respecto al tema de la revolución en la filosofía política y social de Simón Rodríguez puede formularse como sigue: ¿Existe conexión entre ambas concepciones de la revolución? Dígase que desde la perspectiva histórica hispanoamericana, para el filósofo caraqueño es posible, y además necesario, establecer un nexo entre las dos revoluciones.

El curso de los acontecimientos históricos en las colonias españolas de América ha desembocado en las revoluciones. Rodríguez entiende que la violencia revolucionaria y contrarrevolucionaria desatada en una gran parte del territorio hispanoamericano cuenta entre una de sus causas la rivalidad entre las clases privilegiadas, una (los blancos peninsulares) tratando de conservar el poder político y otras en pos de él. Otra de las causas que son harto conocidas atañe a lo económico, el control del comercio por parte de la metrópoli ya había generado unas cuantas sublevaciones en la Capitanía General de Venezuela y en otras colonias de ultramar.⁴⁵ Atendiendo a estas circunstancias Rodríguez dice:

La época actual, en América, es el tiempo crítico de las revoluciones...tiempo de rivalidades: porque, (como en todas las cosas) la naturaleza quiere perpetuidad de acción, nó de personajes. En virtud de esta ley, si un individuo no puede reemplazar a otro, por su orden y en su tiempo, trata de suplantarle.

*La aspiración es una necesidad conservatriz, como lo es la adhesión que retiene al que posee y estos dos sentimientos mantienen la lucha interminable de un ente con otro.*⁴⁶

⁴⁵ El conocido historiador Hermano Nectario María, nos da una idea del estado de cosas en Hispanoamérica para el tiempo de las revoluciones, escribe: «Las causas que determinaron la independencia de Venezuela pueden dividirse en causas remotas y próximas. Entre las causas remotas figuran: 1ª. La independencia de los Estados Unidos del Norte. El ejemplo de esta nación fue una lección práctica para los patriotas venezolanos (...) 2ª. Las ideas de libertad propagadas por los filósofos del siglo XVIII y por la revolución francesa (...) 3ª. La cultura e ilustración que había adquirido la sociedad de Caracas hizo que los blancos criollos de Caracas desearan tener el gobierno de la colonia, destruir los monopolios (...) Contribuyó a encender este deseo, el desprecio con que el español miraba al criollo. La causa inmediata que precipitó la independencia fue la invasión de España por los franceses

La revolución armada se ha desarrollado por factores ajenos a la racionalidad humana, acontecimientos en otros lugares de la tierra, pasiones y necesidades desbordadas. Nada de planificación humana. Rodríguez lo advierte cuando escribe: "No olviden los Republicanos que las Revoluciones son efectos de circunstancias, no de proyectos; y que la mudanza de las cosas, que se obtiene por ellas, es debida a los esfuerzos de la juventud, que, de ordinario obra más por pasión que por cálculo."⁴⁷

La revolución armada que dio al traste con el orden colonial existente sólo constituye el paso de la dependencia política-económica a la independencia del poder de España, pero ¿significa acaso que se es libre? No para el pensador caraqueño. Constituye un hecho admirable, pues demuestra la valentía y entrega de la juventud hispanoamericana. Ahora bien, el trabajo de la revolución independentista ha consistido en contestar la agresión armada de la reacción. Al triunfar ha abierto el camino para iniciar la revolución que ha de traer la libertad civil y política. El "nuevo orden" del que se habla una vez silenciadas las armas, significa para Rodríguez sólo un paso en la transformación del dominio parcial de los blancos criollos en dominio absoluto. Ésta es una clase que pretende usurpar el dominio de la sociedad. Se está pues, en presencia de la independencia de unas nuevas naciones que poco ha eran sólo colonias. Este será el fruto de la revolución armada. Ya el camino de las armas toca su fin.

La revolución que rige la razón es la apropiada para la instauración de la libertad. Se hace evidente que la razón debe gobernar las acciones humanas, justificar cualquier esfuerzo exigido por los individuos. No puede olvidarse que el siglo en el que nace Rodríguez ha sido bautizado por la burguesía triunfante como "Siglo de la Razón" o "Siglo de las Luces." No hay un demiurgo magistral que modele el mundo, sólo la razón puede construir el reino de la libertad. Pero la libertad no es un derecho exclusivo de un individuo o un grupo de ellos, ésta es un principio que informa al cuerpo social.

La revolución de la libertad en la filosofía política de Rodríguez cuenta con dos conceptos absolutamente centrales en su aspecto netamente teórico, a

en 1808, que causó la desorganización del legítimo gobierno de España.» *Historia de Venezuela para la enseñanza superior*, 15va. Edición, Librería Escolar, Caracas 1949, 95.

⁴⁶ Rodríguez, S., *Obras Completas*, I, 272.

⁴⁷ Rodríguez, S., *Obras Completas*, II, 272. Vale destacar que en este fragmento por cálculo ha de entenderse: razón.

saber: Razón y Moral. Pero en tanto plan de acción para transformar la realidad política, social y económica de las ex-colonias españolas en América tres propuestas aparecen como pilares del edificio de la revolución de la libertad:

Educación Popular

Destinación a Ejercicios útiles

Aspiración fundada á la propiedad ⁴⁸

Que la razón que ensalza Rodríguez para hacer la revolución de la libertad no es la meramente instrumental, es decir, la que también puede ensalzar el tirano que ha planificado con exactitud el orden de batalla correcto para obtener sus conquistas, o la razón del explotador que ha calculado los beneficios con frialdad; se deja ver en el énfasis moral que pone en tal concepto. La razón, en cuanto instrumento inherente al individuo humano, tiene un uso teórico, contemplativo, pero su uso por excelencia (el que implica humanidad en sentido estricto) es el moral (social). Ella está ligada a la praxis. Los objetivos humanos no se hallan inmediatamente en la naturaleza como frutas en un árbol, por tanto sólo por las instancias verdaderamente sociales es posible construir, con el concurso de ciertas condiciones que imponen las cosas, la libertad anhelada por todos los individuos. Son pues, racionales (en tanto que son sociales) las tres líneas de acción que propone el filósofo caraqueño para construir la sociedad libre.

La “educación popular” (ligada siempre a la “Instrucción social”) ocupa en la filosofía política del autor un lugar central. Si las condiciones materiales de vida modelan la conducta del hombre, no menos cierto es que éste está dotado de una facultad de pensar y de juzgar que le permite entender tales condiciones y transformarse en la medida que transforma sus condiciones de vida. La revolución material requiere en Rodríguez una revolución mental. Cambiar un hombre mentalmente perezoso, sumiso a la costumbre y a la tradición, acostumbrado a obedecer ciegamente por uno que desee saber, que se someta a la autoridad de la razón y sólo a ella y por ella obedezca; debe ser la tarea fundamental de la educación republicana.

El núcleo de la revolución es el saber, pues la ignorancia ata a los hombres. El ignorante sólo cambia de dueño, puesto que no sabe gobernarse. El ignorante es pobre, porque la ignorancia es la fábrica de pobres. Educar significa, como ya se ha dicho anteriormente, apalancar la liberación progresiva de los individuos y los pueblos. Rodríguez es un revolucionario en el sentido más racional que

⁴⁸ Rodríguez, S., *Obras Completas*, I, 272, 299.

pueda dársele al término. En Sociedades Americanas en 1828 pone en evidencia su concepto de revolución cuando afirma:

La guerra de independencia fue contra los soldados del Rey, armados por las preocupaciones la de la Libertad debe ser contra las preocupaciones (prejuicios), para que no vuelvan a armar otros brazos.

"El árbol de la libertad se ha de regar con sangre" es un concepto verdadero, si por Libertad se entiende la Independencia para obrar a favor propio, sin daño ajeno; pero será un falso concepto, si se cree, que para entenderse sobre el modo de obrar, y sentar un principio que regle este modo, sea menester reñir: el resultado sería entonces guerra perpetua, por consiguiente, la aniquilación.⁴⁹

Educar republicanamente significa enseñar a obrar bajo el peso de la razón, a evitar la tentación de vivir bajo el imperio de las armas, pues sólo mediante la palabra se construye la verdadera libertad. Entendiendo la palabra revolución como cambio planificado de la sociedad colonial a la republicana, Rodríguez presenta la instrucción pública como la llave que abre la puerta para transitar hacia la república. Aristóteles, a quien Rodríguez nombra en su obra, escribía respecto a la educación para la ciudadanía: *"Desde luego nadie va a discutir que el legislador debe tratar muy en especial de la educación de los jóvenes. Y, en efecto, si no se hace así en las ciudades se daña la constitución política, ya que la educación debe adaptarse a ella."*⁵⁰ Y un capítulo después afirma: *"No hay que dejar de lado cómo ha de ser la educación y de qué modo se ha de educar."*⁵¹ Pues bien, el filósofo caraqueño está consciente de la tarea fundamental de la educación para el fortalecimiento y mantenimiento de la constitución republicana. La república debe mantenerse por el diálogo, por el debate de ideas que sirvan para establecer y alcanzar los objetivos republicanos. Pero, ¿cómo podrá activarse la cultura del diálogo sin un sistema educativo que lo promocióne? Es allí donde se requiere entender y entenderse para cambiar.

De ahí que el poder de la educación se manifieste como punto de apoyo para las transformaciones necesarias. Pero además, el ser humano tiene en

⁴⁹ Rodríguez, S., *Obras Completas*, I, 273.

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, VIII, 1, (Aurelio Pérez Jiménez, traductor), Alianza Editorial, Madrid 1998.

⁵¹ Aristóteles, *Política*, VIII, 2.

germen toda una capacidad que bien dirigida ha de convertirlo en un auténtico ser humano: la razón. En la historia de la filosofía, quienes aparecen dedicados a la reflexión sobre la política y la sociedad han advertido la necesidad del cultivo de una vida ajustada a los dictámenes de la razón. También Platón, en el mundo antiguo, ajusta la organización de la sociedad y el estado a su particular visión del alma, colocando a los filósofos a la cabeza del Estado, porque ellos representan la racionalidad. En la modernidad John Locke dedica tiempo y esfuerzo a reflexionar sobre la educación y en el curso de sus pensamientos sobre el tema señala que quizá cause asombro que recomiende razonar con los niños, pero que no puede dejar de pensar que es la forma verdadera de comportarse con ellos y, agrega, que entienden las razones desde que saben hablar. Señala además, que los niños gustan de ser tratados como criaturas razonables desde mucho antes de lo que suele imaginarse el común de las personas. Para él vivir desde la racionalidad es una suerte de orgullo que hay que desarrollar en ellos y del que hay que servirse tanto como sea posible, a modo de poderoso instrumento para conducirles.⁵²

Rodríguez comparte plenamente este ideal, él ve en los niños y en su educación el soporte para una verdadera sociedad republicana. Ellos nacen sin costumbres y con la capacidad de razonar. La revolución de la libertad política y civil hispanoamericana será una realidad en la medida en que se eduque a los niños para vivir racionalmente y se den las transformaciones económicas y políticas que requiere una vida material con dignidad para soporte de la moral. De modo que sólo habrá república cuando haya "costumbres racionales." Distintas costumbres dominan en su tiempo, pero son coloniales, tradicionales, inadaptadas e inadaptables a una vida política libre, comprometida. O se educa para transformar la sociedad y sostener las nuevas instituciones políticas, o se vive el drama de instituciones políticas para la libertad que no encajan en una sociedad de siervos. Y no hay que para el filósofo la servidumbre comienza en la mente. Un ser dominado por las costumbres de la servidumbre es aquel cuya mente sigue siendo la de un siervo, aunque su entorno material haya cambiado.

⁵² Cf. Locke, J., *Some Thoughts Concerning Education*, 1692, Secc. VIII. The History of Education and Childhood, Nijmegen University, NL, 1998. Compárese con Rodríguez, S., *Obras Completas*, tomo II, 27.

RECENSIONES Y RESEÑAS

González, Ángel Luis (ed) et alli.- *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2da edic., Pamplona, EUNSA, 2004.

A finales del año 2004 el profesor Ángel Luis González, nos presenta el producto, ya maduro, de un arduo trabajo de investigación respecto a *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*. Adjetivar tal texto como un escrito maduro no es casual, pues se trata de la segunda edición corregida de un título de 1996, *Las pruebas del absoluto en Leibniz*, donde el profesor González a la cabeza de un equipo que reúne a estudiosos de la obra del pensador de Hannover, como: Andrés Fuertes, María Socorro Fernández, José María Aguilar, Consuelo Martínez Priego y Alberto Hernández Baqueiro, desarrolla un profundo y acucioso análisis de los argumentos que Leibniz ofrece en aras de demostrar la necesaria existencia de Dios.

Conviene mencionar, que cada uno de los cinco artículos que componen el escrito, es obra del trabajo de investigación doctoral que los profesores antes mencionados, quienes siguieron, en la Universidad de Navarra y bajo la tutela de Ángel Luis González, sendos estudios a propósito de las tesis leibnizianas a favor de la existencia de Dios. Así, se trata de un disertación conjunta, en el que cada uno pormenoriza particularmente una demostración, pero no caóticamente, sino en atención al conjunto, logrando así una armónica cadencia entre los artículos. El texto además se acompaña por una introducción sobre los presupuestos metafísicos del Dios creador en Leibniz, a cargo del profesor González, quien consigue además, develar las senda que ha de seguir el lector en cada uno de los derroteros del libro.

La pertinencia de la investigación y sus dos ediciones, tiene sobradas razones en el sistema leibniziano y una somera aproximación a la filosofía del pensador de Hannover así lo demuestra. Conviene entonces acercarnos al texto desde una justificación de la relevancia de la existencia de Dios en Leibniz y un breve comentario sobre cada una de las demostraciones expuestas por los articulistas del escrito.

La existencia de Dios en la filosofía de Leibniz es un postulado de suma significación, pues tal tesis en su sistema tiene varios roles fundamentales para el correcto engranaje de las ideas. El Dios leibniziano justifica la concordancia entre los inúmeros fenómenos de todas las sustancias, por lo que funge de causa última del orden; es causa de lo existente, no sólo como creador del universo, sino también

como su conservador, por lo que el universo depende antológicamente de Él; es además el contenedor de las verdades eternas, pues en su mente descansan las razones suficientes de todo aquello que existe, de todo aquello que es posible y también todas las leyes que lo rigen. De lo anterior puede decirse, que en el pensamiento leibniziano, Dios es un principio ordenador que procura las relaciones entre una infinitud de sustancias autárquicas y que acompasa sus fenómenos para que representen todas al unísono el mismo universo. Es comprensible, entonces, que Leibniz dedicara gran importancia al hecho de probar la existencia de Dios, pues de esta entidad dependen los cimientos de su ontología y epistemología.

En el estudio que reseñamos, puede verse con toda claridad como el filósofo de Hannover atiende a este particular con dos tipologías de argumentos, de naturaleza bien disímil, a saber: demostraciones *a posteriori* y demostraciones *a priori* de la existencia de Dios.

El primer grupo, es decir, el de los argumentos *a posteriori*, parte de los seres sensibles o de alguna de sus características, tales como el movimiento, la corporeidad, la materia o su armonía, de donde se pretende inquirir las razones que sustentan tales realidades. Es importante recordar que para Leibniz la experiencia sensible es solamente fenoménica, lo que no quita valor a este grupo de pruebas, pues, en última instancia, estos fenómenos gozan de un cierto estatus de realidad al fundarse en las relaciones de los seres existentes, es decir, estos son fenómenos bien fundados. En este sentido, puede decirse que las pruebas *a posteriori* buscan aquello que sustenta a los fenómenos bien fundados. Ésta es una búsqueda que permitirá observar las razones que están detrás de las relaciones y de las realidades que suscitan a tales fenómenos. Ahora bien, estas razones no pueden ser una cadena infinita, porque el infinito no da razón alguna, por lo que se concluye que existe una razón primera, que Leibniz identificará con Dios. Éste es un grupo de argumentos que prueban la existencia de Dios desde los efectos de su actividad, caracterizando a la entidad divina como creador y conservador del universo, como principio dinámico y dinamizante o supremo ordenador, entre otros.

Como se ve, en los argumentos que prueban la existencia de Dios de naturaleza *a posteriori*, Leibniz retomó las pruebas escolásticas, las reformuló y cambió algunos de sus principios y perspectivas –mejorando así lo que él consideraba frágil en ellas–. Luego, las incorporó a su sistema, con una novedosa perspectiva de las mismas. Dos son las demostraciones leibnizianas que se caracterizan por servirse de esta tradición: la prueba por la armonía preestablecida, trabajada en nuestro texto por José María Aguilar y la prueba por la contingencia del mundo o argumento cosmológico, quien estuvo a cargo de Andrés Fuertes.

Como demuestran los comentaristas, éstas son demostraciones que acompañan a Leibniz durante toda su vida. La prueba cosmológica, por ejemplo, tiene su primera formulación en escritos de juventud, como el texto *De Arte Combinatoria*, fechado en 1666 (en C.J. Gerhardt, IV, 32-33). Las últimas demostraciones las encontramos en escritos como *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, fechado en 1714 (en C.J. Gerhardt, VI, 602), a finales de la vida del filósofo. Lo mismo sucede si se considera el argumento por la armonía preestablecida, por lo que se puede concluir que estas ideas estuvieron presentes siempre en su reflexión. En este largo período de tiempo, Leibniz pudo pensar y repensar sus ideas, por lo que frecuentemente se encuentran diversas formulaciones de las pruebas, que enriquecen las ópticas en las que el autor trató dichos argumentos.

Es en esta riqueza de formulaciones que se encuentra la importancia de los argumentos *a posteriori* para la filosofía leibniziana. En ellos, Leibniz aborda la cuestión de la existencia de Dios desde múltiples aristas, develando interesantes perspectivas de su naturaleza, así como su relación con los diversos seres. Puede verse que el tema de estos argumentos no sólo es la demostración de la existencia de Dios, sino también, el mecanismo de creación del universo, el carácter del actuar divino y muchos otros elementos esenciales de la filosofía leibniziana. Los artículos de Fuertes y Aguilar, tienen la bondad de mostrar no sólo la secuencialidad de los argumentos, sino también el abanico de relaciones que tales tesis establecen con el sistema.

Los argumentos *a posteriori* que prueban la existencia de Dios no agotan la riqueza de las opciones que aborda el autor para probar dicha existencia. Como se ha dicho, Leibniz añade a su consideración un conjunto de argumentos de naturaleza *a priori*, que complementan las demostraciones antes mencionadas. Este tipo de pruebas parte de principios y causas inmanentes a los espíritus, por lo que son ajenas a la experiencia sensible. Tres son los argumentos que Leibniz formula de este modo: la prueba por las verdades eternas, que en nuestro texto fue analizada por María Socorro Fernández, la prueba por el argumento ontológico, a cargo de Consuelo Martínez Priego y la prueba modal que la expuso en el libro reseñado Alberto Hernández Baqueiro.

Algunos comentaristas de la obra leibniziana, como María Socorro Fernández García, afirman que hay en Leibniz una particular predilección por los argumentos *a priori*, cuando se trata de establecer la demostración de la existencia de Dios (*La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, p. 40). Esto se funda en la intención leibniziana de proveer un estricto rigor geométrico a los argumentos demostrativos de la existencia de Dios, lo que evidentemente se consigue mejor por vía *a priori*

que *a posteriori* (Ibidem, pp.41-42).

Si se compara el modelo matemático con la estructura de las pruebas *a priori* de la existencia de Dios, se podrá ver con mayor claridad cómo Leibniz las análogas, disponiendo los argumentos de sus demostraciones del mismo modo como lo hacen disciplinas como la geometría o la aritmética. Así, se ve que en estos argumentos, al igual que en las matemáticas, se parte de un principio instituido por definición o concurso o de un axioma que no necesita demostración porque es evidente por sí. De ahí, derivan una serie de consecuencias que ya están contenidas implícitamente en los postulados iniciales y sólo se despliegan a fin de que queden evidenciados (Ibidem, pp.41-42). La necesidad de las consecuencias puede verificarse por medio de un razonamiento que exponga con claridad cada uno de los argumentos y sus relaciones, develando la interconexión que entre ellos hay. La lógica y metafísica estrechan sus distancias en el proyecto del filósofo alemán.

La existencia de Dios develada por los argumentos *a priori* es, para Leibniz, de una solidez incuestionable, ya que «Dios no sólo le ha dado al alma facultades adecuadas para conocerle, sino que ha dejado impresos en ella caracteres que la marcan» (*Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992, p.521). Estos caracteres son los principios incommovibles que permiten deducir, apriorísticamente, no sólo la existencia de Dios, sino un sinnúmero de verdades racionales y universales, en las que todas las mentes confluyen, compartiendo la racionalidad de Dios.

Por último, vale la pena comentar que la vía apriorística no sólo demuestra eficientemente la existencia de Dios, sino que también permite observar cómo en el sistema de Leibniz hay una confluencia entre los principios que rigen en la inmanencia de la mente y en la trascendencia de la realidad. De modo que el mundo, la pluralidad de mentes, incluso Dios, se rigen por los mismos principios y todo está acordado en atención a ellos. Demostrar la existencia de Dios de forma *a priori*, bien sea por la idea que de él hay en cada mente o por la evidencia de estos principios o verdades eternas, permite establecer enlaces entre el ámbito de lo epistemológico y lo ontológico, lo que es fundamental para un sistema que encierra cada sustancia en sí misma. En este sentido los artículos de los profesores Fernández, Martínez y Baqueiro, complementan, no sólo en su análisis, los ya reseñados trabajos sobre las vías *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios, sino que incluso permiten completar una visión de conjunto de la obra, pues gracias al estudio de las pruebas *a priori*, se consigue entender el complejo entramado de relaciones que se establecen entre los diversos estadios de la ontología leibniziana, sus tesis epistemológicas y demás aristas

del sistema. Se trata en todo caso de un estupendo y completo análisis, en el que estos diestros investigadores consiguen develar la intrincada red de ideas del pensador de Hannover a propósito de la existencia de Dios y las consecuencias que de ello derivan.

Jorge Machado

Hannan, A., Silver, H.- *La innovación en la enseñanza superior. enseñanza, aprendizaje y culturas institucionales.* Narcea, Madrid, 2005, 196 páginas.

Los dos autores de este libro, pertenecientes al ámbito de la educación universitaria, presentan en esta obra resultados e interrogantes surgidos de una investigación llevada a cabo en 15 universidades británicas. El trasfondo de la obra se asienta en el descubrimiento de aquellas personas que provocaron los cambios en las instituciones educativas y de qué métodos se valieron para lograrlo.

Hoy que está tan de moda la innovación, la búsqueda de nuevos métodos de enseñanza-aprendizaje, los autores no se quedan sólo en hablar de este término tan manido sino que prefieren profundizar, con la seriedad que caracteriza a los estudiosos ingleses, en las causas de la innovación, en los límites, los contratiempos, las barreras.

En el interior de las páginas del libro se encontrará el lector, por un lado con la frialdad de cualquier estudio de casos y, por otro, con los interrogantes y peleas lógicas de cualquier trabajo que, en nuestros días, se acerque a la innovación dentro de las aulas: el paso de las clases magistrales a otros métodos de rápida transformación que tienen sus ejes de funcionamiento en el alumno y en las nuevas tecnologías.

Los capítulos del libro, como en un primer bloque, nos llevan de la mano desde la presentación de lo que estos autores entienden por innovación, pasando por la experiencia de los innovadores, aquellas personas, que según han denominado otros autores son los pioneros de las nuevas metodologías de enseñanza-aprendizaje, para meternos de lleno en las instituciones como piezas clave en este proceso de innovación. Se presentan casos de distintas instituciones universitarias descubriendo en ellas estructuras, roles y los cambios que se han producido en las mismas. Un segundo bloque del libro, aunque no aparece dividido así, nos habla de la enseñanza y el aprendizaje, la cultura de las instituciones y las dificultades u obstáculos de la misma para cerrar con las consideraciones sobre la investigación en la que se basa la obra junto con los apéndices sobre las fases de estudio, las instituciones

investigadas...

Se presenta como una obra fría para aquellos que prefieren encontrar la reflexión sin tanto camuflaje de datos, pero es de interés para aquellas personas que requieren de referencias serias para sus trabajos de investigación y estudio sobre el tema de la innovación.

Javier Tello Vegas, oar

Lucio A. Balarezo Ch.- *Apuntes de sistemas contemporáneos de psicología*, Centro de publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2004, 160 páginas.

El libro es un compendio de algunas de las corrientes psicológicas que en la actualidad tienen mayor desarrollo. Parte, en el primer capítulo, de las corrientes psicoanalíticas desde su fundador Freud y continúa con los principales disidentes del psicoanálisis ortodoxo como lo fueron Adler con la psicología individual y Jung con la psicología analítica, Stekel que retomando a Jung propone la psicología analítica activa, Rank y su teoría del trauma del nacimiento, Ferenczi, colaborador inicial de Rank que mantiene la posición teórica de éste pero asume una metodología diferente en el tratamiento psicoanalítico, Reich con su propuesta de orgonoterapia que lo hizo alejarse totalmente de las ideas freudianas siendo expulsado del psicoanálisis y del partido comunista al proponer la expresión libre de la sexualidad en los adolescentes, Alexander, propulsor de terapias más breves al modificar algunas técnicas del tratamiento clásico, Lacan que hace una relectura de los textos freudianos proponiendo tres fases en el desarrollo del Edipo. La introducción de los fenómenos culturales e históricos en el psicoanálisis para comprender la vida psíquica, es la propuesta del neoanálisis o psicoanálisis dinámico cultural y la psicología del yo presentada por Karen Horney, Erich Fromm, Harry Sullivan y Anderson.

En el segundo capítulo el autor presenta otras corrientes: la fisiológica de Pavlov, la conductista de Watson, Skinner y otros y la cognitiva haciendo énfasis en la terapia racional emotiva de Albert Ellis y la terapia cognitiva de Aaron Beck.

El tercer capítulo está dedicado a las corrientes humanistas, expresadas en el pensamiento de Carl Rogers y la psicología centrada en el cliente, los principios de la Gestalt y la corriente sistémica con sus diferentes escuelas.

Con la presentación de los principios teóricos que fundamentan estas corrientes el autor pretende organizar el terreno extenso, contradictorio y difuso de los diferentes

enfoques psicológicos y psicoterapéuticos con la finalidad de ir estableciendo las bases de un modelo integrativo de intervención psicoterapéutica.

Zoraida Duque, fma

Marina, José Antonio.- *Dictamen sobre Dios*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2005, 274 páginas.

El conocido escritor José Antonio Marina nos ofrece en su acostumbrado estilo, en el que combina una narrativa amena con densas y hondas afirmaciones, un «dictamen sobre Dios» que, en tanto dictamen, el autor aclara, no quiere ser más que eso: una apreciación abierta al diálogo, justificada y capaz de dialogar con cualquier otro alegato mejor argumentado. Su obra se encuadra perfectamente como un aporte a la fenomenología de la religión. Intenta explicar el hecho religioso como un «detective cultural», tal como él mismo se define, sabiendo la complejidad que atañe al hecho religioso y la difícil necesidad de ser objetivo en la comprensión y exposición del mismo. Marina intenta responder a tres preguntas básicas: *¿podemos saber algo sobre la existencia de Dios?* Si no existiera dicho objeto cultural en nuestro entorno, *¿lo inventaríamos ahora?* *¿Inventaríamos la palabra «Dios» si no la tuviéramos?* *¿Por qué?* Preguntas estas que nos llevan a otra más actual: *¿es inteligente a estas alturas ser religioso?* (Cfr. p 11). Toda religión se esfuerza por orientarse en torno a tres coordenadas, según Marina; a saber, «explicar, salvar, ordenar. Ésas son las tres funciones que la religión se ha esforzado en realizar, sus grandes proyectos. Para conseguirlo ha puesto todas sus capacidades de invención, de metáfora, de razonamiento, de voluntad» (Cfr. p 38).

En esta obra se afirma la necesidad de partir del hecho religioso, pues se hace evidente que la religión es el *lugar originario* para hablar sobre Dios. Tal afirmación es sostenible en la lógica interna del libro, pues se basa en una fuerte separación en el orden gnoseológico de «dos círculos»: uno sagrado y otro profano. En este contexto el autor deja claro cuál es la finalidad de su propuesta, especialmente en el capítulo final intitulado «*Dictamen*», en el que recoge en 14 proposiciones todo su itinerario para dejar clara una perspectiva ética de la religión o un sentido ético de proyección universal o transcultural al que deben apostar todas las religiones. Sin embargo podemos preguntarnos si se trata de una mera inclusión de la religión en la ética, o antes bien una invitación a la religión para asumir su dimensión profunda y constitutivamente ética. En toda propuesta queda alguna brecha abierta, propia de la necesaria libertad de todo pensar que pretenda asumir con seriedad este tema tan

complejo para la existencia humana. Pero el autor ciertamente nos coloca delante de un interesante horizonte capaz de provocar nuestro pensamiento para aproximarse a un tema tan actual y complejo como el de Dios.

Dr. Félix Palazzi

Nieto, J. M^a.- *Estrategias para mejorar la práctica docente*. Ediciones CCS, Madrid, 2004, 331 páginas.

Excelente obra que nos introduce en el campo de los avances en las teorías de la educación. Acostumbrados a encontrar en el mercado obras que parecen recetarios, tanto de historias como de juegos, teorías... pero faltas de fundamento, el presente trabajo no se queda sólo con presentar estrategias, como podría parecer por su título, sino que, además, nos entrega unas excelentes reflexiones sobre los distintos enfoques que autores de renombre como Ausubel, Popper, Wragg y Brown han desarrollado a lo largo de la historia de la educación.

Encontramos dos grandes bloques: el primero referido a los aspectos generales de la enseñanza. En él se nos presentan los principios básicos de la enseñanza, sus fundamentos y las distintas técnicas (exposición oral, aprendizaje cooperativo, técnica de la indagación...) todas ellas innovadoras dentro de la educación. El segundo bloque nos entrega una batería de 77 estrategias divididas y organizadas de forma excelente. Estas estrategias van desde aquellas que pueden ser utilizadas para agrupamiento en el aula hasta las destinadas a la profundización cognitiva por parte de los alumnos.

El autor, experto en el área de la educación y que ha conocido, por su propia tarea de inspector de educación, la multitud de esquemas educativos de los centros visitados, ha sabido compilar en esta obra tanto el fundamento como el recetario de las estrategias de enseñanza.

Se unen en la obra las referencias a las teorías, tanto pedagógicas como psicológicas, que sustentan las prácticas docentes más actuales. Esto facilita la posterior comprensión de las estrategias propuestas así como la solución de las posibles dudas que puedan surgir al lector.

No pierde, además, de vista, a quién está dirigida la obra. Su punto de llegada es el docente que es, en último término, quien tiene que hacer realidad la tarea de la educación dentro del aula.

Por último, la obra cuenta con numerosos esquemas para explicar las teorías

y técnicas en la primera parte. Para la presentación de las estrategias se sirve de un esquema de tablas mantenido a lo largo de todas ellas; cosa que facilita el comprender cada una de las estrategias presentadas.

Obra recomendable para todos los que ejercen la noble tarea de educar tanto a los pequeños como a los que ya están en el ámbito universitario. Queda incluida dentro de la colección campus de la editorial CCS buscando la innovación en la educación y en aquellos que la ejercen y reciben.

Javier Tello Vegas, oar

Reyes, Verónica (coordinadora y otros responsables).- Situación de los Derechos Humanos en el Estado Amazonas. Informe Anual (Julio 2003-Julio 2004). Oficina de Derechos Humanos, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho en el Estado Amazonas.-Venezuela. 148 páginas.

Con el apoyo de la Unión Europea y el Programa Andino Derechos Humanos y Democracia, el equipo responsable de la Oficina de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, nos ha podido presentar este informe anual sobre la situación de esos Derechos en la zona del Vicariato durante el lapso transcurrido entre julio del 2003 y julio del 2004.

Lo dividen en siete capítulos, precedidos de una breve presentación y seguidos de una serie de anexos con mapas y datos esenciales sobre la capacidad médico-asistencial de diversos municipios del Estado, estadísticas sobre las causas de morbilidad, mortalidad general e infantil y otros documentos pertinentes que culminan en la Declaración de Puerto Ayacucho con ocho puntos y doce más de resoluciones con la firma de Mons. José Ángel Divasón, Vicario Apostólico de la zona y Verónica Reyes, Coordinadora general de la Oficina de Derechos Humanos.

El capítulo primero se ocupa del *Derecho a la identidad de los pueblos indígenas*, que toca los problemas de identificación de los pueblos indígenas, que ha mejorado con la nueva legislación. El segundo capítulo trata del la *Construcción de ciudadanía desde la participación de la mujer*, apoyando las organizaciones femeninas indígenas que se están agrupando en defensa de su dignidad personal y ciudadana y la de sus comunidades indígenas y venezolanas. El tercero se centra en el *Proceso de demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas*, que parece irse aclarando y consolidando poco a poco a nivel nacional y en la zona amazónica.

En el cuarto capítulo se pasa revista a la *Situación ambiental en el Estado Amazonas*; y en el quinto más específicamente se refiere a la *Problemática de la minería en el mismo Estado*. Pueden verse unitariamente, pues el problema minero, en gran parte ilegal, es causa del deterioro ambiental en varias zonas del Estado Amazonas. En el sexto capítulo se aborda la *Situación de la salud en el Estado Amazonas*, que es un tema central, al tratarse de una cuestión vital por excelencia. Es triste constatar que año tras año crece la tasa de enfermedades en la zona, especialmente entre las comunidades indígenas. Para concluir, en el último capítulo se presentan brevemente una serie de *Casos* significativos ocurridos en este año 2003-04, que son asumidos judicialmente por la Oficina de Derechos Humanos en defensa de los injustamente atropellados por miembros de los cuerpos de seguridad del Estado.

Como se nos reitera en la presentación, el Informe pretende sobre todo crear conciencia ciudadana y socializar el trabajo que la Oficina de Derechos Humanos del Vicariato viene realizando desde hace años; y en segundo lugar, pretende promover la denuncia valiente, individual o colectiva de los casos que lo ameriten, a favor de los menos favorecidos o atropellados en sus derechos y su dignidad, cerrando el paso a todo tipo de impunidad.

El libro está escrito en un lenguaje asequible y sin altisonancias, con los tecnicismos necesarios para la exposición, pero con la claridad y valentía que los diversos problemas abordados merecen. Acompañan a los textos una serie de pequeñas fotografías a color que ayudan a los no conocedores a tener una imagen más cercana de la realidad de esa parte de la patria entrañable y ancestral, que se compone mayoritariamente de pueblos indígenas y que el equipo del Vicariato Apostólico, liderado por los misioneros y misioneras de la gran familia salesiana, trata de servir también en toda la integralidad de sus Derechos Humanos.

Eduardo Frades Gaspar, cmf

Ruiz de Arana, Crista.-*Vocabulario básico de psicología y de pedagogía, para animadores y padres*, Editorial CCS, Madrid, 2004, 123 páginas.

La intención de la autora es ofrecer un vocabulario sencillo que permita a los animadores de grupos parroquiales, a los padres de familia y a todos aquellos que trabajan con niños, adolescentes y jóvenes, resolver las dificultades que puede presentar el uso del lenguaje técnico de los textos de psicología y pedagogía. Sigue un orden alfabético. Los términos están explicados con brevedad y sencillez, de

manera comprensible para cualquier persona no experta en las disciplinas anteriores.

Zoraida Duque, fma

San Martín, Enrique.- *El Alma de Benedicto XVI*. Editorial CCS, Madrid, 2005, 216 páginas.

El autor pretende mostrar por medio de algunas afirmaciones del Papa Benedicto XVI su forma de pensar respecto a distintas realidades, retos y situaciones del mundo actual. El libro está acompañado del prólogo de Mons. Carlos Amigo Cardenal, Arzobispo de Sevilla, y de una carta de Mons. Antonio María Rouco Valera. El mismo autor se presenta como un «copista», es decir, «una persona que copia escritos ajenos» (Cfr. p 19). Es por ello, que el estilo del libro pretende fomentar el interés por conocer el pensamiento del recién electo Papa *Benedicto XVI*. En este sentido, el autor nos presenta una breve *biografía religiosa* de Benedicto XVI, seguida de algunas opiniones tomadas de distintas personalidades del ámbito religioso español, e incluso una carta de salutación del Papa Juan II al entonces Cardenal Joseph Ratzinger en conmemoración de su 50 aniversario. Este sencillo escrito también nos ofrece una breve reseña de los predecesores pontificios que portaron el nombre de Benedicto. La parte central del libro está destinada a pensamientos y reflexiones del Papa Benedicto XVI. Lamentamos que muchas de estas afirmaciones no conlleven las debidas referencias a las fuentes, propias de toda investigación y documentación, especialmente al estar enmarcadas dentro de un estudio del pensamiento de un personaje tan relevante en la historia eclesiástica contemporánea. En este sentido podemos encontrar afirmaciones que han de ser profundizadas y analizadas con mayor rigurosidad, para evitar dar juicios que generen en opiniones sin fundamentos, tales como: «si el budismo seduce es porque promete alcanzar el infinito, alcanzar la felicidad sin tener obligaciones religiosas concretas; de algún modo es una espiritualidad erótica» (Cfr. p 150). Esto podría entenderse muy mal en el marco del diálogo y el respeto propio de un sano y necesario pluralismo religioso, tan querido por el Vaticano II. El lector estudioso anhelará en este libro una mayor profundidad en el tratamiento de los diversos temas que aborda. Finalmente, el libro termina con un epílogo de José Luis Restán, Director de la cadena COPE, en el que termina presentando y animando a seguir profundizando el pensamiento de Benedicto XVI.

Dr. Félix Palazzi